D. ALBERTI MAGNI,

RATISBONENSIS EPISCOPI, ORDNIS PRÆDICATORUM,

SUMMÆ THEOLOGIÆ

SECUNDA PARS (QUÆST. LXVIII - CXLI).

B. ALBERTI MAGNI,

RATISBONENSIS EPISCOPI, ORDINIS PRÆDICATORUM,

OPERA OMNIA,

EX EDITIONE LUGDUNENSI RELIGIOSE CASTIGATA, ET PRO AUCTORITATIBUS
AD FIDEM VULGATÆ VERSIONIS ACCURATIORUMQUE
PATROLOGIÆ TEXTUUM REVOCATA, AUCTAQUE B. ALBERTI VITA AC BIBLIOGRAPHIA SUORUM
OPERUM A PP. QUÉTIF ET ECHARD EXARATIS, ETIAM REVISA ET LOCUPLETATA

CURA AC LABORE

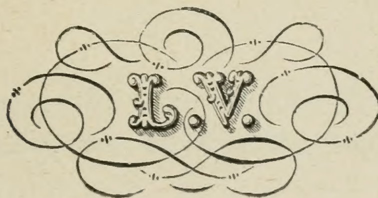
STEPH. CÆS. AUG. BORGNET,

Sacerdotis diœcesis Remensis.

ANNUENTE FAVENTEQUE PONT. MAX. LEONE XIII.

VOLUMEN TRIGESIMUM TERTIUM

SUMMÆ THEOLOGIÆ PARS SECUNDA (QUÆST. LXVIII-CXLI).



PARISIIS
APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM,
13, VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13

MDCCCXCV

D. ALBERTI MAGNI,

RATISBONENSIS EPISCOPI, ORDINIS PRÆDICATORUM,

SECUNDA PARS

SUMMÆ THEOLOGIÆ.

TRACTATUS XII.

DE FORMATIONE HOMINIS SECUNDUM ANIMAM TANTUM.

Deinde transeundum est ad ea quæ dicuntur in libro II *Sententiarum*, distinctione XVI, cap. *His excursis*, ubi dicit Magister, quod tractandum est de homine.

Et dicit, quod quærenda et consideranda sunt quinque, scilicet quare creatus sit, et qualis institutus sit, et qualis vel quomodo factus ? Deinde, qualiter sit lapsus ? postremo, qualiter et per quem sit reparatus ?

Et hæc omnia dupliciter considerantur, secundum animam scilicet, et secundum corpus. Dicit autem Aristoteles in primo primi de *Anima*, quod cum bonorum et honorabilium sit scientia : et una scientia magis altera sit bonorum et honorabilium dupliciter, scilicet quia cum quælibet scientia sit de subjecto aliquo, una habet honorabilius et melius subje-

ctum quam alia, sicut astronomia vincit geometriam. Alio modo, quia una scientia certiores habet demonstrationes quam alia, sicut geometria vincit astronomiam, eo quod per certiora principia concludit. Et addit Aristoteles, quod propter utrumque hæc scientia de anima, sive historia de anima, rationabiliter præponitur scientiæ de corpore : quia et honorabilior quantum ad subjectum anima, quam corpus : et quia per certiora concludit. Anima enim principium corporis est, et non e converso. Et ea quæ sunt in anima, principia sunt eorum quæ sunt in corpore : et ideo simpliciter certiora sunt principia quæ sunt in scientia de anima, licet quoad nos quædam quæ sunt in corpore, sint manifestiora his quæ sunt in anima.

Secundum hanc igitur rationem de homine quærentes, primo quæremus de anima, ubi quæremus quatuor, scilicet an sit, quid sit, quid in se sit et per se, quot et quibus modis dicatur imago et similitudo Dei : et ex quo sit secundum omne genus causæ, scilicet materialis, efficientis, formalis, et finalis.

QUÆSTIO LXVIII.

Utrum anima sit [1].

Ad primum objicitur sic :

1. Sapient. II, 1 et seq., dicunt impii : *Exiguum et cum tædio est tempus vitæ nostræ, et non est refrigerium in fine hominis, et non est qui agnitus sit reversus ab inferis. Quia ex nihilo nati sumus, et post hoc erimus tamquam non fuerimus. Quoniam fumus afflatus est in naribus nostris, et sermo scintilla ad commovendum cor nostrum : qua exstincta, cinis erit corpus nostrum, et spiritus diffundetur tamquam mollis aer.* Hi dicere videntur, quod anima non sit substantia incorporea, sed corpus, quod primum motivum est.

Et videntur hi persuasionem accepisse a Democrito et collega ejus Leucippo, qui motive definierunt animam, ut dicit Aristoteles in primo de *Anima,* et dixerunt animam esse atomos rotundos, qui primi, ut dicunt, motivi sunt et principia motus : eo quod ex rotunditate semper volubiles sunt, et ex indivisibilitate et parvitate penetrabilia sunt in corpus. Persuasi etiam fuerunt ex Heraclito, qui (ut ibidem dicit Aristoteles) animam dixit esse ignem, propter hoc quod maxime motivus est ignis, et subtilissimum corporum. Propter quod etiam, ut dicit Damascenus, Scriptura Angelos dicit

[1] Cf. Opp. B. Alberti. IIª Part. Summæ de Creaturis, Tract. I, Quæst. 1, Art. 2. Tom. XXXV hujusce novæ editionis nostræ.

esse ignem : eo quod, sicut dicit, ignis levis, ignitivus, calefactivus, et incisivus est. Et ideo dicit David, Psal. CIII, 4 : *Qui facis Angelos tuos spiritus, et ministros tuos ignem urentem.* Hoc enim dicit David dicere, quia est describens levitatem, ignitionem, calorem, et incisionem Angelorum circa divinum desiderium et ministerium, et ad superiora allationem, et ab omni materiali intelligentia libertatem. Et ideo dicit, quod « Angelus est substantia intellectualis semper mobilis. » Et propter hoc etiam isti dixerunt animam esse ignem, vel fumum, et sermonem scintillæ ad commovendum cor, ut in scintilla intelligatur et atomus et ignis qui sit anima.

Quod autem anima rationalis sit, et non sit corpus, sed incorporea substantia, probat Gregorius Nyssenus in libro quem fecit de *homine*, supponens quod et verum est, et ab Aristotele in II de *Anima* probatum, scilicet quod actus prævii sunt potentiis, et objecta actibus secundum rationem. Ex quo de necessitate sequitur, quod cujus est actus, ejus de necessitate est potentia : et cujus est potentia, ejus est substantia de qua fluit illa naturalis potentia. Invenimus autem actus in homine, qui nullo organo corporali fieri possunt, sed separati sunt ab omnibus talibus, sicut intelligere, scire, artes invenire, addiscere scientias. Ergo potentiæ talium actuum de necessitate supponuntur esse in homine. Et si potentiæ : ergo et substantia ex cujus essentialibus fluunt tales potentiæ naturales. Hæc autem substantia non potest esse corporea : quia corporis potentia obligata est materiæ corporis : et ideo est ad unum determinata et non absoluta. Intellectus autem et ratio et hujusmodi ad nihil unum sunt obligatæ potentiæ : ergo non sunt potentiæ alicujus corporis vel actus. Unde Aristoteles in III de *Anima* dicit, quod intellectus possibilis, est potentia qua est omnia intelligibilia fieri. Et intellectus agens est, qua est omnia intelligibilia agere. In homine igitur est substantia intellectualis sive rationalis, incorporea, a corpore separabilis : et hæc est anima rationalis : ergo anima rationalis est.

2. Adhuc, Avicenna in sexto de *Naturalibus* dicit, quod natura non est nisi ad unum : et dicit verum. Sed in plantis, animalibus, et hominibus invenimus principium vitæ, quod est multa : et ad quodlibet eorum non per accidens, sed per se : sicut in plantis invenimus nutriri, augeri, et minui, et generare : quorum quodlibet per se est a principio intrinseco plantæ essentiali, quod est principium vitæ. Hoc igitur non est natura : et hoc vocamus animam : ergo anima est in plantis : et nec est corpus, nec corporea : quia natura est principium in corpore : et est forma corporea a qua non fluunt nisi potentiæ corporales, quarum quælibet ex obligatione illius corporis, et materialis est, et ad unum tantum. Similiter in animalibus invenimus et ea quæ dicta sunt, et sensibiles potentias tam interiores, quam exteriores, quæ non possunt esse a principio quod est natura, propter dictam rationem, eo quod natura est ad unum tantum. Oportet ergo, quod istæ actiones sint ab altiori principio quod unum est in substantia, et multiplex in potentiis quæ fluunt ab ipso : et hoc non potest esse nisi anima : ergo anima est sensibilis et vegetabilis. In homine etiam invenimus ea quæ dicta sunt de vegetabili et sensibili, et præter hæc ratiocinari, intelligere, libere arbitrari, et libere velle, non agi a natura, sed agere, ita quod homo est dominus suorum actuum et causa, ita quod actuum suorum principium est in ipso et non in alio : ergo videtur, quod in homine sit principium altius quam vegetabilis et sensibilis, a quo fluunt potentiæ ad hujusmodi operationes. Dicit enim Aristoteles in primo de *Anima*, quod ex operationibus oportet nos investigare quidditatem animæ. Et si est aliqua operationum animæ propria, quæ nec cor-

pori potest convenire, nec formæ corporali, erit illud principium illarum operationum nec corpus, nec corporeum, sed substantia simplex incorporea, a qua fluunt potentiæ ad tales operationes immateriales, quæ nulli formæ corporali convenire possunt : et hæc est anima rationalis et intellectualis : anima ergo quæ est in homine, est intellectualis et rationalis : ergo est anima.

3. Adhuc, Beda, et Gregorius Nazianzenus, similiter et Gregorius Nyssenus, animam probant esse ex figura corporis humani et membrorum, sumentes hoc quod dicit Aristoteles in quinto *primæ philosophiæ*, quod scilicet figura sequitur speciem, et diversitas figurarum diversitatem specierum. Et hæc sunt verba Gregorii : « Quod vero rectus est hominis habitus, et ad cœlum sese sustollens sursumque suspiciens, hæc dona esse certissimum est et regiæ potestatis et dignitatis. Denique cæterorum animalium omnium in deorsum prona sunt corpora, et in deorsum proclivius inclinata : et hic manifesta differentia honorans homines ostenditur, dum constat illa quidem hominis esse subjecta potentiæ, hunc autem supereminentis existere dignitatis. » Dignitas autem hæc non potest esse nisi in ratione : quia in alio non eminet super animalia : ergo anima rationalis est in homine.

4. Adhuc, Hoc idem probat per linguam. Sicut enim dicit Aristoteles in II de *Anima*, lingua congruit in duo opera, scilicet in gustum, et in interpretationem sermonum : qua interpretatione, ut dicit Plato in *Timæo*, et Basilius in sermone de *fide divinitatis*, homines sibi invicem pandunt suos affectus et conceptus. Et hoc non convenit nisi homini, et non aliis animalibus : ergo speciale principium ad hanc operationem est in homine. Interpretatio autem sermonum non potest fieri sine compositione et divisione et collatione : et hæc non possunt esse nisi per rationem componentem et dividentem et conferentem et disponentem ea quæ proferenda sunt sive interpretanda : ergo potentia talis erit in anima hominis : ergo anima rationalis est in homine.

5. Adhuc, Idem probatur per manum ab eisdem. Manus enim, ut dicit Aristoteles in XII de *Animalibus*, est organum intellectus practici sive operativi : et cujus est organum, necesse est etiam esse potentiam quæ movet organum illud : ergo in anima hominis est intellectus practicus : habet ergo animam intellectualem. Intellectus enim practicus est, qui disciplinæ et artis est particeps. Si quis dicat, quod etiam bruta quædam loquuntur et artificialia quædam faciunt, ut apes in alveariibus omnes domos faciunt hexagonas, et ex his construunt favos. Hoc non instat : quia bruta non loquuntur cum collatione et dispositione sermonis prolati, sed ex imaginatione vocis auditæ et memoratæ tantum. Sicut etiam dicit Aristoteles in primo *primæ philosophiæ*, quod quæcumque animalia cum sensu auditus et aliis sensibus participant memorativo principio et æstimativo, in quantum illo plus et minus participant, in tantum sunt disciplinabiliora et minus disciplinabilia : sed cum nullum eorum præter hominem participat usque ad experimenti et unibilis et artis acceptionem, ita scilicet quod ex pluribus sensu perceptis fiat in eo memoria, et ex multis memoriter retentis et collatis fiat in eis experimentalis cognitio, et ex multis sic expertis eliciatur universale, quod sit artis et scientiæ principium in ipso. Hoc non potest fieri nisi per rationem conferentem et disponentem accepta : hoc autem solum perfecte fit in homine : ergo in homine solo est anima rationalis.

Qua

Ulterius quæritur, Si anima est, in quo genere ponenda est, utrum in genere substantiæ, vel in genere accidentis ?

1. Constat, quod non in genere acci-

dentis : quia cum accidens non sit in aliquo sicut quædam pars, et impossibile est esse sine eo in quo est, ex subjecto et accidente non fit unum substantialiter : ex anima autem et corpore unum fit substantialiter, quod est animatum et vivum : ergo anima non potest esse accidens sive in genere accidentis.

2. Videtur etiam, quod non possit esse in genere substantiæ : quia si est in genere substantiæ, aut erit materia, aut forma, aut compositum. Non materia : quia ex materia non fit unum naturaliter : ex corpore autem quod est materia et anima, fit unum naturaliter et substantialiter : ergo anima non potest esse materia.

3. Et videtur, quod nec forma : anima enim movet corpus cujus anima est : nullum autem corpus, ut docet Aristoteles, nec in natura nec in arte secundum locum movere potest, nisi motore distincto ab ipso : si enim moveretur a forma secundum quod est actus corporis, cum hæc forma ut actus corporis est, uno modo se semper habeat ad corpus, semper moveret : et sic animal semper moveretur in loco suo, et numquam quiesceret, quod falsum est. Dicit enim Aristoteles in VIII *Physicorum*, quod animalia moventur a se, et quod illa sola moventur a se, quæ in seipsis principium motus habent quando volunt, et quietis quando volunt. Ergo anima non est talis forma.

4. Adhuc, Talis forma quæ actus tantum est, sive endelechia corporum, in nullo elevatur super materiam, sed tantum est in materia ut terminans potentialitatem materiæ, et dans ei esse secundum actum. Anima maxime prout est in homine, elevatur super partes materiæ et materiam, et utitur organis corporis ad quodlibet, ut pedibus, et manu, et aliis membris : ergo anima non est talis forma quæ sit actus corporis vel materiæ : ergo nec materia est, nec forma.

5. Nec potest esse compositum. Compositum enim in una natura vel genere, non est in potentia ad compositum constituendum in aliquo genere : ex anima autem et corpore fit naturaliter et substantialiter unum : ergo anima non potest esse compositum in genere substantiæ : quia si est compositum, est hoc aliquid : et hoc cum materiali principio non facit unum : si ergo nec est substantia, nec accidens, videtur de necessitate, quod nihil sit.

Solutio.

Solutio. Dicendum, quod sicut, Sapient. II, 21 et 22, dicitur : *Hæc cogitaverunt*, impii scilicet, *et erraverunt : excæcavit enim illos malitia eorum. Et nescierunt sacramenta Dei : neque mercedem speraverunt justitiæ, nec judicaverunt honorem animarum sanctarum*, quod scilicet anima substantia incorporea sit rationalis, et intellectualis, et immortalis, et indissolubilis, præmianda propter meritum virtutum, et punienda propter demeritum peccati. Tamen, ut objectum est, persuasi fuerunt a Democrito et Leucippo, qui (sicut dicit Gregorius Nyssenus in libro de *Homine*[1], dicebant animam esse atomos sphæricos : decepti propter hoc, quod supponebant, quod nihil movet motu locali nisi ipsum moveatur : et quia videbant, quod anima movet motu locali corpus : et videbant, quod ignis est subtilissimum corporum in specie, ut dicitur in *Topicis*, et est ascensivus semper : et quia sphæricum quidquid tangit, non tangit nisi in puncto, et ideo facilius volvitur et movetur : propter hoc dicebant, quod anima est ex sphæricis igneis sive atomis undique penetrantibus per corpus et per partes ejus propter subtilitatem : et sic ex motu suo movent cor, et ex corde per calorem vivificum movent totum corpus. Sed decepti sunt, super falsas propositiones se fundantes : quia primus motor in omni genere motus localis immobilis

[1] S. Gregorius Nyssenus, Lib. de Homine, cap. 2.

est, ut dicit Aristoteles et omnes Philosophi : et hujus contrarium ipsi supponebant : et ideo in magnos errores inciderunt : quia, sicut dicit Aristoteles in primo *primæ philosophiæ*, « parvus error in principiis, maximum facit in conclusionibus. »

Quod autem motus animalium sit ab immobili, probat Augustinus in libro VI *super Genesim ad litteram*. In omnibus enim membris hominis motus manus procedit ab immobili brachio, et motus brachii anterioris ab immobili cubito, et motus brachii superioris quod vocatur *adjutorium*, ab immobili humero : et sic generaliter motus cujuslibet membri procedit ab immobili musculo, in quo sita est vis motiva illius membri, quæ per nervos diffundit se in membrum, et movet ipsum ad partem ad quam movetur. Et quia illi sic errabant in principio, inciderunt in diversos errores quidditatis animæ. Heraclitus autem erravit : quia nescivit distinguere inter spiritum et animam. Vidit enim, quod spiritus est vector virtutum animæ, et spiritus est fumus sive evaporatio nutrimenti, et quasi instrumentum operationum animæ naturalium, vitalium, et animalium : et ideo putabat, quod anima esset talis fumus : deceptus in hoc, quod putabat, quod eadem sunt per substantiam, quorum est una operatio : quod statim patet esse falsum in fabro et malleo. Hæc etiam est causa, quod quidam dixerunt animam esse aerem, ut dicit Orpheus in carminibus suis, qui dixit animam esse aerem qui attrahitur a respirantibus ventis : et dixit vivere animalia, quousque possunt hoc facere. Et patet deceptum esse Orpheum : quia multa sunt animalia actum vitæ per animam habentia, quæ non respirant, sicut multa genera marinorum.

Omnia quæ inducuntur ad probandum animam esse substantiam incorpoream, de plano procedunt, et concludunt veritatem.

Ad id quod ulterius quæritur, in quo genere sit anima ? Ad quæst

Dicendum, quod non est in genere accidentis, sed in genere substantiæ. Et concedendum est, quod non est in genere materiæ, sed in genere formæ. Et ideo dixit Thales Milesius, qui fuit primus qui hoc dixit, animam esse substantiam semper mobilem, ut per hoc quod dicitur *substantia*, intelligatur suppositum et hoc aliquid, quia talis substantiæ solius est agere et operari, eo quod, sicut dicit Aristoteles in III *Ethicorum*, actus particularium sunt circa particularia. Hæc est etiam causa, quod Pythagoras dixit, quod « anima est numerus seipsum movens : » per numerum intelligens compositionem totius potestativi, quod anima est in potentiis suis, quæ omnes harmonicis proportionibus et numeris conjunguntur organis quæ movent et quæ animant. Et hoc est quod dixit Plato, quod « anima est substantia intellectualis, ex seipsa mobilis secundum numerum harmonicum : » intelligens, quod mobilis est, quia motiva est : et secundum numerum harmonicum, quia proportione harmonica infunditur organis. Omnis enim motor ad id quod movet, proportionem virtutis habet, et e converso. Hac igitur causa quæ dicta est, in genere formæ et substantiæ compositæ, Philosophi qui inducti sunt, ponebant animam. Fuerunt autem quidam, sicut Dinarchus, qui non motivo, sed cognoscitivo diffiniebant animam. Et supponebant pro principio quod et verum est, quod cognoscitur simile simili : et ideo dixerunt animam esse consonantiam ex quatuor elementis confectam : quia aliter non cognosceret omnia quæ sunt in mundo. Dicunt enim, quod terram terra cognoscimus, et aquam aqua, et ignem igne, et aerem aere, et composita ex elementis ex elementorum compositione. Et quidam dixerunt animam esse sanguinem, sicut Cricias Ægyptius, eo quod ultimum nutrimentum intra venas est sanguis, et prima operatio animationis per nutri-

mentum est sanguis. Quidam vero videntes, quod in generatione infunditur anima, et considerantes quod semen aquosum est, et quod in generatione, ut dicit Aristoteles in XVI de *Animalibus*, gutta maris ingreditur guttam fœminæ sicut spiritus in corpus, dixerunt animam esse aquam sicut Philosophus Epicurus. Ambæ istæ sectæ definierunt animam esse corpoream, et in genere corporis ponebant.

Et ideo omnes illæ rationes quæ inductæ sunt ad hoc, quod anima non sit corpus, nec forma corporalis, nec materia naturaliter, sufficienter improbant positiones istorum.

Ad aliud dicendum, quod anima est in genere substantiæ, quæ est forma ut hoc aliquid : et ideo ex ipsa et corpore fit unum naturaliter et substantialiter. Et bene conceditur, quod forma substantialis movet in aliquo in quantum forma est.

Ad aliud dicendum, quod hoc procedit de necessitate : quia anima non est talis actus.

Et tunc sequens solvitur : quia tunc hoc procederet, si anima simpliciter esset hoc aliquid et particulare : sed anima est forma, et motor corporis in quantum est motor, oportet quod compositum sit quoddam esse distinctum habens a corpore naturaliter et substantialiter. Et ideo noluit Plato dicere, quod homo compositum sit ex anima et corpore, sed quod homo est anima rationalis utens corpore, ut dicit Gregorius Nyssenus.

QUÆSTIO XLIX.

Quid sit anima ?

Secundo quæritur, Quid sit anima?

Et quæruntur duo : primo scilicet de definitionibus Sanctorum.

Secundo, De definitionibus Philosophorum.

MEMBRUM I.

De septem definitionibus Sanctorum de eo quid sit anima[1].

Definitiones Sanctorum inveniuntur sex.

Remigius sic definit animam : « Anima est substantia incorporea regens corpus. »

Augustinus sic in libro de *Spiritu et anima* : « Anima est substantia incorporea regendo corpori accommodata. » .

Alexander nequam in libro de *Motu cordis*, sic : « Anima est substantia incorporea, illuminationum quæ sunt a primo ultima relatione perceptiva. »

Seneca sic : « Anima est spiritus intellectualis ad beatitudinem in se et in corpore ordinatus. »

Cassiodorus sic : « Anima est substantia

[1] Cf. Opp. B. Alberti. IIa Part. Summæ de Creaturis, Tract. I, Quæst. 2, Art. 1 et seq. Tom. XXXV hujusce novæ editionis nostræ.

spiritualis a Deo creata, proprii sui corporis vivificatrix. »

Item, Augustinus sic : « Anima est spiritus intellectualis, rationalis, semper vivens, semper in motu, bonæ malæque voluntatis capax. »

Adhuc unam addit Joannes Damascenus : « Anima est substantia vivens, simplex, et incorporea, corporalibus oculis secundum propriam naturam invisibilis, infigurabilis, immortalis, rationalis, intellectualis, organico utens corpore, et huic vitæ augmentationis et generationis tributiva, non alium habens præter seipsam intellectum, sed partem sui purissimam. »

Quæritur ergo de definitionibus istis, et penes quid sumantur?

Objicitur de hoc quod ponit Remigius, quod dicitur *substantia incorporea.* Dicit enim Damascenus, quod « incorporeum simpliciter non est nisi Deus. » Male ergo dicitur, anima est substantia incorporea.

Adhuc, In *Ecclesiasticis dogmatibus* dicitur sic : « Solus Deus est incorporeus : alias autem creaturas corporeas dicimus. »

Contra secundam quæ est hæc, « Anima est substantia incorporea, regendo corpori accommodata : » objicitur sic : hoc enim videtur convenire Angelo assumenti corpus : ille enim tunc est substantia incorporea, regendo corpori accommodata.

Contra tertiam objicitur sic : quia illuminationum quæ sunt primo præceptivam esse animam, bene esse animæ dicit : definitio autem deberet dicere esse substantiale.

Contra quartam quæ est Senecæ, objicitur : In corpore enim non potest esse beatitudo : quia, sicut dicit Boetius, beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus : et hujus non est particeps anima in corpore.

Contra quintam quæ est Cassiodori, objicitur de hoc quod dicitur, *Anima est substantia spiritualis :* per hoc enim non separatur anima ab Angelo. Per hoc etiam quod dicit, *Proprii sui corporis vivificatrix :* non dicitur quidditas animæ, sed actus cujus causa est : definitio autem deberet dicere substantialem quidditatem.

Contra sextam quæ est iterum Augustini, objicitur sic : Quod dicitur *semper vivens*, non omni animæ videtur convenire : quia non convenit animabus brutorum et vegetabilium. Adhuc, Per hoc quod dicitur, *semper in motu*, videtur non esse verum inducenti per singulas species motus : male ergo data est definitio.

Similiter objicitur contra illam Joannis Damasceni :

1. Cum enim dicitur *substantia incorporea*, non oportuit dicere, *corporeis oculis invisibilis, et infigurabilis :* quia nihil est corporeis oculis visibile et figurabile, nisi corpus. Unde cum dicebatur *incorporea*, nugatorie addebatur, *corporeis oculis invisibilis, et infigurabilis.*

2. Similiter, Objicitur cum dicitur *intellectualis*, *rationalis :* alterum enim intelligitur in altero : ergo alterum videtur superfluere.

3. Adhuc, Objicitur de hoc quod dicit, quod *non habet intellectum præter se, sed partem sui purissimam.* Dicit enim Philosophus, quod intellectus nullius corporis est actus. Male ergo dicitur, quod in intellectu habeat partem sui anima : quia id quod per substantiam et actum separatum est, non potest esse pars ejus quod per substantiam et actum organo corporeo conjunctum est.

4. Ultimo quæritur, Penes quid accipiantur istæ definitiones?

Solutio. Ad primam definitionem dicendum, quod illa datur per genus, et differentiam propriam, et essentialem actum animæ. Anima enim substantia est, quia est substantialis forma animati : et est substantia a *substando* dicta, quia ad minus substat in omni animato naturalibus potentiis quæ fluunt ab ipsa : Solutio. Ad diffin. 1.

cum, sicut dicit Aristoteles in *Prædicamentis*, naturalis potentia vel impotentia species sit qualitatis, quam necesse est esse in anima sicut in subjecto. Et cum sit in toto tota secundum actum vitæ, non potest esse corporea, sed incorporea. Corporeum enim nullo modo potest esse in toto totum, sed secundum unam partem suæ divisionis est in una parte, et secundum aliam in alia.

Ad objectum contra, dicendum quod *corporeum* dicitur dupliciter, scilicet a privatione naturæ corporeitatis : et sic et Angelus et anima incorporei sunt. Et a privatione proprietatis corporis, quæ est localitas, sive per definitionem in loco, sive per circumscriptionem : et sic solus Deus incorporeus est : omnia autem alia tam spiritualia quam corporalia definiuntur loco, ita quod sint hic et non alibi : solus autem Deus hic et ubique est. Definiri autem in loco vel circumscribi, primo et per se convenit corpori : et hoc modo solus Deus incorporeus dicitur.

Ad diffinit. 2. Secunda definitio quæ est Augustini accipitur a generali natura animæ et proprio actu quem habet in corpus.

Ab objectum contra, dicendum quod æquivoce dicitur Angelus substantia incorporea et anima. Angelus enim substantia incorporea est non unibilis corpori : anima autem substantia incorporea unibilis corpori. Similiter Angelus quando assumit corpus, non regit corpus ad operationes vitæ, sed ad congruentias operationum, quas ministerio suo operatur circa eos quibus apparet, ut dicit Augustinus. Cum autem anima regendo corpori accommodata dicitur, intelligitur quantum ad operationes vitæ naturalis.

Ad diffinit. 3. Tertia definitio quæ est Alexandri, accipitur secundum comparationem animæ ad primam causam quæ influentia sui luminis intellectualia lumina constituit : sed quia in anima illud lumen est per continuationem intellectus cum continuo et tempore, ut dicit Philosophus in III de *Anima*, ideo non recipit lumen intellectus, nisi per vestigium et ænigma : et hoc vocatur ultima relatio.

Ad id quod objicitur contra definitionem Senecæ, dicendum quod *beatitudo* dicitur duobus modis, large scilicet et stricte. Beatitudo large dicta, consistit in felicitate duplici, scilicet civili, et contemplativa : secundum duplicem virtutem, moralem scilicet et intellectualem, secundum quod felicitas est actus vel operatio secundum propriam et connaturalem virtutem, non impedita, in eo cujus est talis virtus, nullo modo impedimentum habens, eo quod taliter felix vel beatus virtutem perfectam habet ad actum cum omnibus condecorantibus felicitatem in amicis et bonis fortunæ et pulchritudine corporis. Et hæc est beatitudo de qua loquitur Seneca : et illius bene est particeps anima in corpore. Dicitur etiam stricte beatitudo status omnium bonorum aggregatione perfectus. De qua dicit Bernardus in libro quinto de *Consideratione* ad Eugenium, quod beatitudo et miseria in eodem esse non possunt simul. Et hujus non potest esse particeps anima in corpore : quia quamdiu est in corpore, circumdata est miseria corporis : et cum tali miseria non potest esse beatitudo. Ad diffinit. 4.

Ad id quod objicitur de definitione Cassiodori, dicendum quod illa definitio datur in comparatione ad causam, et in comparatione ad primum effectum qui est vita, secundum quod dicit Aristoteles, quod « vivere in viventibus est esse. » Et licet Angelus sit substantia spiritualis a Deo creata, tamen non est carni unibilis : et ideo aliter est spiritualis quam anima : nec est creata substantia Angelus ad imaginem creantis sicut anima. Unde licet in multis sit imago anima, in hoc tamen etiam est imago, quia sicut Deus vivificat omnia, ita anima vivificat omnia sua, et unumquodque membrum ad suum proprium actum vitæ. Ad diffinit. 5.

Ad diffinit. 6. Ad id quod objicitur contra illam alteram quæ est Augustini, dicendum quod dicitur *semper vivens*, eo quod semper influit vitam : et dicitur *semper in motu*, eo quod semper influit potentiam motivam ad opera vitæ secundum propriam periodum uniuscujusque vivi. Et ideo dicit Pythagoras, quod anima est numerus seipsum movens, vocans *numerum* proportionabilitatem potentiarum ad organa : hæc enim consistit in numero proportionali. Ideo etiam dixit Plato, quod anima est substantia intellectualis ex seipsa mobilis secundum numerum harmonicum. Omnia enim quæ ad se invicem proportionantur ut motivum et mobile, dicebat Plato secundum numerum harmonicum proportionari, qui numerus est in numero potentiarum moventium, et numero organorum motorum, et dispositionum figurarum quibus aptantur ad motum. Sicut etiam dicebat Socrates constitui mundum totum numeris proportionalibus. Unde Boetius in libro III de *Consolatione philosophiæ* :

Tu triplicis mediam naturæ cuncta moventem
Convertens animam, per consona membra re-
[solvis.

Ad diffinit. Damasceni. Ad id quod objicitur contra illam quæ est Damasceni, dicendum, quod illa bona est, et datur per comparationem ad naturam et potentias animæ, secundum quod anima est totum potestativum constitutum ex omnibus potentiis suis.

Ad 1. Et quod dicitur *corporeis oculis invisibilis, et infigurabilis*, non est nugatorium, licet ante dicta sit substantia spiritualis : hoc enim dicitur ad amovendum errorem Cleantis Stoici, de quo dicit Gregorius Nyssenus in libro de *Homine*, quod Cleantes et Chrysippus et Stoici talem complicant syllogismum : Non solum similes genitoribus secundum corpus sumus, sed etiam secundum animam passionibus, moribus, et dispositionibus. Corporis autem proprie est esse simile, et non incorporei. Corpus igitur est anima. Unde ad exprimendum et determinandum incorporeitatem animæ, dicitur *infigurabilis et corporeis oculis invisibilis*, ut intelligatur anima non esse virtus corporea.

Et quod dicitur *intellectualis*, et additur *rationalis*, non est nugatorium : exprimit enim modum intellectualitatis animæ, quæ non habet intellectum simplicem et deiformem sicut Angelus, sed intellectum discursum, inquisitivum, et compositum, sicut dictum est in tractatu de *attributis Angelorum*, quæstione de *ratione*[1]. Ad 2.

Ad aliud quod objicitur de intellectu, dicendum quod intellectus in actu intelligendi nullius corporis est actus : quia si esset actus alicujus corporis, non intelligeret nisi ea quæ sunt de harmonia illius corporis : nunc autem intelligit omnia. Sed quod dicitur, quod potentia in actu separata non possit esse pars animæ, quæ est actus corporis, falsum est. Avicenna enim in VI de *Naturalibus* ubi venatur definitionem animæ, dicit quod anima in hoc differt a natura, quia ab anima fluunt quædam potentiæ conjunctæ organo corporis, et quædam non conjunctæ. Tamen propter objectionem illam quidam dixerunt, quod intellectus non est in anima ut pars potestativa, sed est ex splendore intelligentiæ, quæ sicut dicitur in libro de *Causis*, agit in animam sicut anima in naturam. Et ideo dixerunt intellectum extra animam esse. Et ad excludendum errorem illum dixit, *non habens extra se intellectum, sed partem sui purissimam*. Et ideo etiam dixit Aristoteles in I *Ethicorum*, quod « sicut visus in corpore, ita intellectus in anima. » Ad 3.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. IIª Part. Summæ Theologiæ, Tract. IV, Quæst. 14, Membr. 1, Art. 1 et 2. Tom. XXXII novæ editionis nostræ.

Ad 4. Ad ultimum jam patet solutio : quia de definitione dictum est penes quid datur et sumatur.

MEMBRUM II.

De tribus definitionibus Philosophorum de eo quid sit anima.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

De prima definitione animæ, quæ est Avicennæ [1].

Secundo, Quæritur de definitionibus Philosophorum, quæ inveniuntur tres : duæ ab Aristotele, et una ab Avicenna.

Avicenna in VI de *Naturalibus* animam sic definit : « Anima est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis, habentis opera vitæ. »

Circa quam definitionem primo quæritur, Quare anima dicatur prima perfectio corporis ?

Prima enim perfectio corporis connaturalitatem habet ad corpus : et est corporea, quia forma corporalis. Dicit autem Aristoteles in primo de *Anima*, quod omnes antiqui Philosophi, et maxime Stoici, et Epicurei, tribus definiebant animam, scilicet motivo, cognoscitivo, et incorporeo. Stoici enim motivo definiebant eam, et in præhabitis positæ sunt rationes eorum, ubi determinatum est de illis qui dicebant animam esse sphæras atomales, rotundas, semper mobiles. Epicurei autem definiebant eam cognoscitivo. Et habitum etiam est in præcedentibus de illis : quia illi dicebant animam esse vel elementum vel ex elementis, et simile simili cognosci. Quorum rationes etiam in præhabitis habitæ sunt. Sic enim eam dicit esse Dinarchus, et sui sequaces.

Socrates autem, et Plato, et nepos ejus Speusippus definiebant eam incorpoream : dicentes animam esse numerum harmonicum seipsum moventem. Et ratio eorum fuit triplex. Prima fuit, quod dicebant demonstratum esse, quod omne corpus indiget continente : unde si anima est corpus, indiget aliquo continente : nec propria virtute continet corpus in quo est. Et tunc quæratur de illo quod continet animam, Utrum sit corpus, vel non ? Si dicatur, quod sit corpus : tunc iterum indiget aliquo continente : et hoc abibit in infinitum, nisi stet in aliquo quod est incorporeum : anima igitur est incorporea, et incorporeo debet definiri. Secunda ratio eorum fuit, quod dicebant omne corpus esse divisibile : et si divisibile, etiam corruptibile : animas autem et præcipue hominum rationales, dicebant esse incorruptibiles, et a principio mundi omnes simul esse creatas, et per sæcula quæ sibi succedunt, sicut dicunt, semper incorruptibiles : et ideo animam rationalem nihil posse esse corporeum, sed ab omni corporeo per naturam et substantiam distinctum. Tertia ratio eorum fuit, quod videbant omne corpus distensum esse dimensionibus quantitatis, animam autem esse substantiam simplicem, et formas quæ in anima sunt rationali, intentionales esse et simplices : quod illæ formæ habere non possunt, nisi ex subjecto in quo sunt : et ideo animam esse substantiam simplicem, et nihil corporeum posse esse, sed definiendam eam esse in genere incorporeæ substantiæ.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. IIa Part. Summæ de Creaturis, Tract. I, Quæst. 3. Tom. XXXV hujusce novæ editionis.

1. Cum ergo Avicenna dicat, quod est *perfectio prima corporis*, cum prima perfectio corporis sit quid corporeum, videtur male dicere et contra positionem sapientium.

2. Adhuc, Quare dicit, *Prima*? Primum enim dicitur respectu secundi : et sic videtur innuere, quod aliqua perfectio sit post animam quæ perficiat ipsum animatum in esse animati : quod falsum est.

3. Adhuc, Male videtur dicere cum dicitur, *Instrumentalis*. Instrumentum enim est, ut dicit Aristoteles, quod ab extrinseco motore movetur, ut securis, et gladius. Corpus autem naturale animatum ab intrinseco motore connaturali sibi movetur, a quo accipit et nomen et rationem. Manus enim abscissa, vel pes, vel oculus, non dicuntur manus, vel pes, vel oculus, nisi æquivoce, ut dicit Aristoteles, et omnes Philosophi.

4. Adhuc, Quare dicit, *Habentis opera vitæ?* Videtur enim debuisse dixisse, Habentis potentiam ad opera vitæ : ex anima enim corpus non habet, nisi potentiam ad opera vitæ, et non opera in actu.

5. Adhuc, Determinare debuisset quæ sunt opera vitæ, et quæ non : quod non fecit. Dicit enim Aristoteles in primo de *Anima*, quod vivere multipliciter dicitur, scilicet nutriri, augeri, et secundum locum moveri, sentire, et intelligere : et cum definitio detur ad manifestationem et declarationem, videtur quod nihil multipliciter dictum in definitione debeat poni nisi distinctum et determinatum : quia non declarat aliquid quamdiu est multipliciter acceptum.

6. Adhuc, Contra totam definitionem sic objicitur : Omnis forma naturalis est perfectio prima corporis naturalis : et sic hæc definitio non convenit soli animæ, sed etiam formæ naturali : ergo vitiosa est : quia in VII *Topicorum* determinat Aristoteles, quod « definitio debet convenire omni et soli, sicut proprium et convertibile. »

Solutio. Solutio. Dicendum, quod definitio Avicennæ bona est, et eumdem sensum habet cum definitione quam ponit Aristoteles, sicut in sequentibus patebit.

Ad primum dicendum, quod verum est, quod rationibus quæ inductæ sunt primi philosophantes tribus definierunt animam, motivo scilicet, cognoscitivo, et incorporeo. Sed incorporeo omnem animam definietur, vegetabilis scilicet, sensibilis, et rationalis vivi. Motivo autem et cognoscitivo definierunt animam vivi quod movetur secundum locum : in illo enim cognoscitivum nuntiat de motu : motivum autem perficit motum. Et motum illum duplicem esse dicebant, scilicet processivum, qui est de loco ad locum procedere : et motum contractionis et dilatationis, qui est etiam in imperfectis animalibus, ut in spongia, et in embryonibus conceptis, quæ puncta se contrahunt, et ad nutrimentum delectabile se dilatant. Nec Avicenna obviat in aliquo istis. Perfectio enim corporis naturalis dupliciter dicitur, scilicet quæ secundum substantiam est dimensa et corporea, et est in majori corpore major, et in minori corpore minor : et talis perfectio corporalis non est anima. Et dicitur *perfectio corporis*, quæ secundum substantiam est incorporea et indivisibilis, sed secundum potentias in partes corporis est distributa : nec in majori est major, nec in minori minor : quinimo si tale animal dividatur, sicut anguilla, anima secundum sensum et motum in utraque parte remanet integra. Et quod non convalescit utraque pars in animali, dicit Aristoteles non esse ex defectu animæ, sed per accidens : quia scilicet in utraque parte non habet membra quibus conservatur, os scilicet, stomachum, et hepar, et cor. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod *prima* dicit, quia in omnibus operibus naturalibus et artificialibus prima perfectio est quæ dat esse simpliciter. Secunda autem est, quæ perficit ad agere. Et est exemplum Philosophi in primo de *Anima* : sicut in Ad 2.

artificialibus figura ensis dat ensi esse in specie artificiati : incidere autem perfectio est in agere, ad cujus operationes datur perfectio prima quæ est figura. Similiter anima perfectio prima est, quæ dat esse animato in specie animati. Secunda autem perfectio est in operibus animati vivificando, nutriendo, sentiendo, movendo de loco ad locum, et intelligendo : quæ sunt in animali sicut vigilia, quæ nihil aliud est nisi expansio caloris et spiritus ad exteriora : quia illis duobus membra perficiuntur ad vitæ opera. Unde Philosophus etiam dicit, quod anima est perfectio sicut somnus : operari autem opera vitæ perfectio sicut vigilia.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod Avicenna ponit instrumentale pro organo. Organum enim est, quod intrinseco motore movetur connaturali sibi et unito.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod *opera vitæ* dicit, ut notet secundam perfectionem, quæ est sicut vigilia et finis, propter quem datur anima. Illa enim non consistit in potentiis, sed in operibus : quia potentia secundum quod potentia, non est perfectio nisi sicut somnus.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod Avicenna definit generaliter animam, et non specialiter quamdam animam. Et quia vita essentialis actus est animæ in corpus et omnis animæ, ideo non distinguendo dicit tantum opera vitæ. Si enim distingueret : tunc esset definitio cujusdam animæ, et non animæ secundum se : et hoc declarat satis animam secundum se, licet non determinet hanc et illam.

Ad 6. Ad ultimum dicendum, quod licet forma naturalis sit perfectio materiæ, tamen nullius corporis perfectio est ad opera vitæ. Unde per hoc quod dicitur, *Ad opera vitæ*, separatur anima a forma naturali. Democritus tamen (qui, ut dicit Aristoteles, de omnibus se intromisit) dicebat unam formam omnium esse, sed in quibusdam oppressam materiæ pondere, et hæc dici materialia et naturalia : in quibusdam autem esse elevatam super materiam, et habere proprias operationes immateriales, et hæc dici viva et animata. Sed hoc falsum est, et una simplici propositione destruitur : quia scilicet perfectiones differunt secundum perfecta : propter quod impossibile est unam esse perfectionem omnium vel formam.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

De secunda definitione animæ secundum Philosophos, quæ est Aristotelis [1].

Deinde, Quæritur de definitionibus quas dat Aristoteles in II de *Anima*, ubi dat talem definitionem, et venatur eam per divisionem, et dicit : « Anima est primus actus corporis physici organici, potentia vitam habentis. » Hujusmodi autem est quodcumque organicum.

Contra hanc definitionem multipliciter objicit Gregorius Nyssenus in libro de *Homine*.

1. Dicit enim, quod si anima est endelechia sive actus et perfectio, cum endelechia sive actus non sit nisi in perfecto, videtur quod anima nullum esse habeat nisi in corpore, et sine corpore nihil sit.

2. Adhuc, Addit Gregorius Nyssenus, quod ad hoc deducti sumus, quod dicamus cum Platone, quod anima sit substantia, et hoc aliquid, corpori regendo

[1] Cf. Opp. B. Alberti. IIa Part. Summæ de Creaturis, Tract. I, Quæst. 4. Art. 1 et seq. Tom. XXXV hujusce novæ editionis.

accommodata, et quod separabilis sit a corpore : vel cum Aristotele dicamus, quod est endelechia sive perfectio corporis : et cogemur dicere, quod nullum esse habeat sine corpore.

4. Adhuc, Hoc maxime videtur sequi ex hoc quod dicit Aristoteles, ibidem : « Quoniam autem et corpus hujusmodi vitam erit habens, nec erit corpus anima : non enim est eorum quæ in subjecto sunt, scilicet corpus : magis autem subjectum et materia est, scilicet corpus : necesse est animam substantiam esse sicut speciem corporis physici potentia vitam habentis. » Ex hoc accipitur, quod anima est substantia, sicut forma et sicut species corporis physici : et si est sicut species et forma talis corporis, est actus illius. Et quia omnis forma prædicatur in quale : tunc, ut dicit Gregorius Nyssenus, sequitur quod anima sit essentialis qualitas corporis. Et tunc de necessitate sequitur quod dictum est. Qualitas enim essentialis numquam est sine eo quod quale facit. Et sic oporteret, quod anima universaliter etiam hominis, numquam esset separabilis a corpore, nec haberet esse separatum.

4. Adhuc, Hoc magis sequitur ex hoc quod dicit Aristoteles inducendo simile sic : « Si autem est aliquid commune quod in omni anima oportet dicere : tunc erit utique actus primus corporis physici organici. Unde non oportet quærere si unum est anima et corpus : sicut neque ceram et figuram sigilli quæ est in cera, nec omnino uniuscujusque materiam et id cujus est materia. Ergo videtur, quod sicut figura sigilli se habet ad ceram, dans ei speciem et formam sigilli, sed non speciem et formam ceræ : ita se habet anima ad corpus, ut dans ei speciem et formam animati et vivi, sed non dans ei formam et speciem corporis. » Et ex hoc iterum concluditur, quod anima extra corpus nullum habet esse.

5. Adhuc, Hoc maxime videtur sequi ex hoc quod infra dicit sic : « Si aliquod organorum, hoc est, instrumentorum physicum esset ut dolabra, erit quidem dolabrale esse substantiæ ipsius, et anima hæc est. Divisa autem substantia hac, scilicet quæ confert ei dolabrale, utique dolabra non amplius erit, sed aut æquivoce. Nunc autem est dolabra, scilicet quamdiu habet talem formam. » Ex hoc expresse accipitur, quod anima non est substantia, nec aliquid, nisi quamdiu est in eo qui confert esse vivi et animati : et sic anima non remaneret post corpus ut substantia et hoc aliquid, nec esset post mortem, sed periret cum corpore, quod valde inconveniens est de anima rationali.

6. Ulterius quæritur, Quomodo dicatur anima *actus primus ?* Cum actus primus sit sicut habitus : est enim sicut scientia, sicut ibidem dicit. Secundus autem est sicut considerare per scientiam. Et dicit, quod manifestum est, quod anima est sicut scientia. Et subjungit rationem dicens : « In eo enim quod est anima, et somnus et vigilantia est. Simile autem vigilantia est quidem ipsi considerationi : somnus autem dormienti et non operanti. » Et ex hoc concludit sic : « Prior igitur consideratione in eadem scientia. Unde et anima primus actus est corporis physici vitam habentis potentia : secundum hoc enim actus primus ordinatus est ad actum secundum tamquam ad perfectissimum : animatum autem perfectissimum est secundum esse in natura : ergo anima confert esse perfectissimum. » Et sic videtur magis similis ad actum secundum, quam ad actum primum : unumquodque enim debet definiri ab ultimo et optimo sui : quia hoc, ut Aristoteles ostendit in VII *primæ philosophiæ*, est constitutivum totius esse, et differentia convertibilis, respectu cujus omnia alia sunt in potentia.

7. Ulterius quæritur, Quare dicit, *Corporis physici ?* Physicum enim in eo quod physicum est, forma physica perficitur : anima autem, sicut dicit Avicenna, elevata est supra formam physicam :

deberet ergo dici magis animati corporis quam physici.

8. Ulterius adhuc quæritur, Quare dicit, *Organici?* Quædam enim sunt animata, in quibus nulla distinctio est organorum, sicut spongia, et aureum vellus : ergo non generaliter animatum est organicum : et sic non deberet anima definiri per organicum.

9. Ulterius adhuc quæritur de hoc quod dicit, *Potentia vitam habentis* : et quæritur de qua potentia intelligitur? Sicut enim dicit Aristoteles in V *primæ philosophiæ*, potentia duplex est in genere, activa scilicet, et passiva. Potentia activa est, ut dicit ibidem, principium transmutationis in aliud secundum quod est aliud. Et hæc corpori convenire non potest : quia, sicut ibidem dicit, ubi illam dat definitionem, corpus in animato materia est : ergo potentiam activam habere non potest. Si autem intelligitur de potentia passiva, quæ sicut ibidem dicitur, principium transmutationis est ex alio secundum quod est aliud, tunc illa potentia nihil essentialium animæ est. Et cum definitio debeat dari per essentialia definito, videtur quod anima per talem potentiam non debeat definiri.

10. Ulterius quæritur de hoc quod dicit in fine postquam venatus est definitionem generaliter sic concludendo : « Universaliter quidem igitur est dictum quid sit anima. Substantia enim est secundum rationem : hoc autem est quod quid erat esse hujusmodi corporis. » Hoc enim non videtur convenire omnibus quæ sunt animæ : intellectus enim animæ est. Et ibidem dicit, quod intellectus nullius corporis actus est. Male ergo videtur esse data dicta definitio.

11. Si forte dicat aliquis, quod dicta definitio data est de tota anima, et non de partibus. In contrarium est quod ipse ibidem dicit sic : « Considerare autem oportet in partibus quod dictum est. Si enim esset oculus animal, anima utique ipsius esset visus : hæc autem substantia est oculi secundum rationem : oculus autem est materia, quo scilicet visu deficiente, non est quidem oculus nisi æquivoce, sicut lapideus, vel depictus. » Et ex his concludit generaliter : « Simile namque habet sicut pars ad partem : sic et totus sensus ad totum corpus quod est sensitivum secundum quod hujusmodi est. » Si ergo intellectus est aliquid animæ, videtur quod secundum hanc rationem sit alicujus corporis actus : et sic anima rationalis et intellectualis non separantur a corpore, quod hæreticum est.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod definitio Aristotelis inducta, dicit quid est anima secundum quod anima est forma et species et substantia animati corporis, in quo secundum totum et secundum partes operatur operationes vitæ, et non est data de anima secundum quod est in seipsa : propter quod etiam Philosophus dicit ibidem, ubi ponit istam definitionem, quod secundum partes secundum quas est actus corporis alicujus, extra quas non exercet opera vitæ, non est separabilis : quia si separaretur a corpore, et esset in se, secundum illas partes secundum quas actus est corporis, nullas haberet operationes vitæ, et sic non esset anima. Substantiale est enim animæ operationes vitæ facere. Unde Philosophus ibidem dicit sic : « Quod quidem igitur non sit separabilis anima a corpore : aut si separabilis, pars quædam ipsius apta nata est separari, non immanifestum est. Quarumdam enim partium actus est, secundum quas scilicet non contingit eam separari. At vero secundum quasdam nihil prohibet eam separari, propter id quod nullius sunt corpora actus. Ampliusque manifestum est hoc si sit corporis actus anima sicut natura navis. » Quod tractans Avicenna in VI de *Naturalibus*, dicit, quod sicut nauta duplicem habet definitionem : unam secundum quam consideratur in seipso, secundum quam dicitur artifex arte regens navim : aliam secundum quam

operationes nauticas operatur instrumentis navis, artemone scilicet, malo, velo, remis : ita anima duplicem debet habere definitionem : unam secundum quod operatur opera vitæ in corpore et in organis ejus. Et secundum hoc definitur ab Aristotele secundum quod est endelechia sive perfectio corporis physici organici, potentia vitam habentis. Et intelligitur de completa potentia, quæ perfecte habet in se omnia, et in nullo deficit, quin ex his quæ in se habet, operetur opera vitæ. Illa enim est perfecta potentia sicut scientia, quæ tunc completa est, quando in nullo deficit eorum quæ exiguntur ad considerare secundum actum illius scientiæ.

Alia definitio est, quæ datur de anima secundum se, et secundum quod separabilis est a corpore, maxime secundum partem quæ nullius corporis est actus, hoc est, intellectivam, secundum quam partem opera vitæ operatur in seipsa. Secundum quod dicit Isaac in libro de *Definitionibus*, quod anima rationalis, substantia est in umbra intelligentiæ creata. Et hoc est quod dicit Dionysius dicens, quod supremum rationis attingit infimum intelligentiæ. Intelligere enim et scire, opera quædam vitæ sunt, sed secundum potentiam, quæ nullius corporis est actus. Potentia enim quæ alicujus corporis est actus, nihil recipit, et circa nihil operatur, nisi circa hoc quod est de harmonia illius corporis cujus actus est : sicut patet in visu, qui est actus oculi, qui nihil recipit et circa nihil operatur, nisi circa hoc quod est de harmonia perspicui aquei sive diaphani, ex quo componitur oculus : et hoc est lux et color. Et sic est de aure ad sonum et ad crepitum aeris in quo fundatur tympanum auris et auditus.

Ad 1. His ita prænotatis, dicendum est ad primum, quod Gregorius bene diceret, si anima in se considerata esset endelechia secundum essentiam. Hoc autem non est verum : non enim est endelechia nisi per animationem quam facit corpori per opera vitæ. In se autem spiritus est incorporeus, semper vivens, ut dicit Plato.

Ad aliud dicendum, quod animam considerando secundum se, consentiemus Platoni : considerando autem eam secundum formam animationis quam dat corpori, consentiemus Aristoteli. Ad 2.

Ad aliud jam patet solutio per idem. Et propter hoc anima quæ tantum est actus corporis, sicut vegetabilis in plantis, et sensibilis in brutis, quæ non sunt nisi species et actus corporis et qualitas essentialis, non separantur a corpore. Ad 3.

Eodem modo dicendum est ad sequens, quod hoc omnino est verum de anima quæ tantum est actus corporis, sed non de anima quæ est actus et motor corporis ut nauta navis. Hæc enim per substantiam et essentiam est extra corpus et distincta ab ipso, nec inest ei ut forma sive qualitas essentialis, sed inest ei ut influens ei potentias ad opera vitæ, sicut nauta instrumentis navalibus potentias influit ad opera nautica. Ad 4.

Ad aliud omni eodem modo dicendum est. Hoc enim non sequitur, nisi de illa quæ est actus corporis, et nihil amplius : sicut forma et figura dolabræ est actus et species dolabræ ad esse dolabræ. Ad 5.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod *actus primus* dicitur, quia confert esse animato secundum quod est animatum, et speciem, et rationem. Quod non facit secundus actus, sed indicat per effectum in opere, quod tale esse vivo collatum est : sicut considerare indicat, quod sciens facultatem habet ex scientia considerandi. Unde primus perfectior est in conferendo esse et speciem, licet secundus magis indicet facultatem. Ad 6.

Ad aliud ulterius dicendum, quod sicut dicit Plato, a datore formarum datur forma physica, quæ non elevatur super materiam, sed est in ipsa sicut in Euripo, hoc est, in ebullitione continua : nec operatur nisi per operationes materiæ : et ideo dicitur physica. Et datur forma ad similitudinem datoris formarum, quæ Ad 7.

est intellectus activus formarum. Et hæc forma quia est similitudo datoris formarum, elevata est super materiam, et vocatur anima. Et sicut dator formarum multa operatur, ita illa forma multum operatur. Nec dicitur physica, sed physici : quia scilicet est corporis ex physicis principiis constituti. Et dat Aristoteles exemplum, sicut forma et figura serræ non sunt ferrum, sed ferri, quia in alia materia operationes serræ facere non posset.

Ad 8. Ad aliud ulterius dicendum, quod omne animatum corpus est organicum : sed, sicut dicit Aristoteles in eodem loco circa istam definitionem, in quibusdam sunt organa simplicia sive homogenia, sicut in plantis folium, et cortex : folium enim est ad cooperiendum fructus ab imbribus et caumatibus, cortex autem ad cooperiendum semen et humiditatem fructus, ut ad maturitatem et digestionem quæ *pepansis* dicitur, deducatur. Sicut etiam in spongia et aureo vellere quædam sunt partes, quibus perficitur motus dilatationis et constrictionis, et quibus sugitur nutrimentum. Et sicut planta habet radices ori in animalibus similes, ut dicit Aristoteles in II de *Anima*, ubi istam ponit definitionem.

Ad 9. Ad aliud ulterius dicendum, quod intelligitur de potentia passiva sive receptiva : nec ponitur in definitione animæ, ut essentialis animæ sit, sed quia ad potentiam quæ est in anima correlativa est. Et ideo, sicut dicit Porphyrius, necesse est in utrisque utrorumque rationibus uti. Et Commentator super secundum de *Anima* dicit, quod causa multitudinis in corpore organorum est multitudo potentiarum in anima operantium opera vitæ : sicut in arte propter multas operationes artis quæ uno instrumento perfici non possunt, requiritur multitudo instrumentorum, ut securis ad incidendum, dolabra ad dolandum, terebrum ad perforandum, et sic de aliis, scilicet ascia, runcia, et serra.

Ad 10. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod bene data est definitio, et convenit omni animæ quæ est actus corporis, et nihil habet nisi quod est actus corporis. Intellectus autem nullius corporis est actus : et propter hoc illi non convenit : et per consequens etiam substantiæ animæ rationalis non convenit. Quia impossibile est, quod a substantia quæ tantum est actus corporis, fluat potentia quæ nullius corporis est actus, cum potentia naturalis fluat de essentialibus substantiæ illius cujus est potentia. Sed e converso a substantia separata quæ motor est corporis, bene possunt fluere potentiæ conjunctæ corpori. Et hujus ratio est : quia quidquid potest potentia inferior, potest superior excellenter, sed non e converso. Et hoc dicunt Dionysius, et Boetius, et generaliter verum est in potestativis.

Ad ultimum dicendum, quod intellectus est aliquid animæ, qui est ad modum intellectus qui est dator formarum et separatus : et propter hoc ab eo fluit potentia quæ in actu separata est. Ita etiam dicunt sancti, quod ad imaginem et similitudinem ipsius est. Unde Gregorius Nyssenus : « Quis igitur digne non admirabitur nobilitatem hujus animalis, quod copulat in seipso mortalia immortalibus, et rationalia irrationalibus colligit, et fert in suiipsius natura omnis creationis imaginem ? Propter quod et *parvus mundus* dictus est, qui tanta dignus factus est à Deo providentia, propter quem sunt omnia et quæ nunc sunt et quæ futura sunt, propter quem et Deus homo factus est, qui desinens in incorruptibilitatem et mortale suum effugiens, in cœlis regnat et secundum imaginem et secundum similitudinem Dei factus cum Christo conversatur : Dei filius enim omni principatui et potestati præsidet. Quis dicere potest hujus animalis præeminentias ? Pelagus pertransit, cœlum intrat contemplatione astrorum, et motum et intervalla dignoscit, terram et mare fructificat, feras et cete contemnit, omnem disciplinam et artem Ad 11.

et methodum dirigit, exsul per litteras quos vult alloquitur, nullo a corpore impeditur, prophetat futura, omnium dominatur, omnia possidet, omnibus voluptuatur, Angelis et Deo loquitur, creationi jubet, dæmonibus præcipit, horum naturam perscrutatur, Deum investigat, domus et templum fit Dei : et cum hæc omnia habet, a virtute et pietate proficit. » Et per hæc omnia intendit, quod cum tanta dignitate et cum tantis muneribus naturæ honoratus sit homo, quod consequenter naturale est homini, quod honorabiliorem quam alia animalia et incorruptibilem sortiatur animam : et ita anima ejus cum animabus animalium brutorum non debuit habere communem definitionem.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS III.

De tertia definitione animæ quam idem ponit Aristoteles [1].

Deinde, Quæritur de alia definitione Aristotelis qui dicit, quod « anima est principium et causa hujusmodi vitæ, physici scilicet corporis organici. »

De hac enim dicit in II de *Anima*, quod est definitio ut principium demonstrationis propter quid, et est causa per quam demonstrative concluduntur prima et secunda definitio, hæc scilicet, « Anima est endelechia physici corporis organici potentia vitam habentis : » et hæc, « Anima est species et ratio physici et organici corporis potentia vitam habentis. »

Et dicit quod istæ definitiones non dicunt nisi quid est anima, et non dicunt propter quid talis est substantia et species, et ideo imperfectæ sunt : quia per eas non contingit cognoscere causas accidentium per se et operationum quæ per se conveniunt animæ. Et de talibus definitionibus generaliter dicit in primo de *Anima*, quod facile manifestum est de eis, quod dialecticæ sunt et vanæ omnes : quia per eas non cognoscitur perfecte quid est anima : cum per eas non cognoscantur per se accidentia, quæ maximam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est. Dicit enim, quod sunt definitiones ut conclusiones, et non ut principium et causæ, quæ sunt medium in demonstratione.

Quod ut melius intelligatur, et definitio inveniatur quæ animæ rationali convenit, de qua principaliter intendimus, ponit exemplum ex libro XII *Geometriæ Euclidis* sumptum, ubi dicit Euclides, quod contingit protrahi tetragonum sive tetragonismum æquale altera parte longiori quadrangulo. Si quis ergo definiens dicat, quod tetragonum est quadratum æquale altera parte longiori quadrangulo, non dicit nisi quid est æqualitas, scilicet quod sunt duæ quantitates capacitatis æqualis : et non dicit causam propter quam est illa æqualitas inter duas quantitates. Si quis autem dicit, quod æqualitas tetragoni et quadranguli alia parte longioris, est mediæ proportionis inventio inter quatuor quantitates ex quibus surgit tetragonum et altera parte longius quadrangulum, ille dicit causam propter quam æqualia sunt quadratum et altera parte longius quadrangulum. Tetragonum enim ab una simplici quantitate surgit, ut dicit in II *Geometriæ*, scilicet ex linea in seipsam ducta. Altera autem parte longius quadrangulum a tribus surgit quantitatibus : habet enim opposita latera æqualia : sed latera in angulis lon-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. IIa Part. Summæ de Creaturis, Tract. I, Quæst. 4, Art. 7. Tom. XXXV hujusoe novæ editionis.

gioribus lateribus conjuncta habet inæqualia ad latera quæ conjungunt.

Quod ut perspicue videatur, ex quinto *Geometriæ* sumantur tres numeri continuæ proportionis, scilicet duodecim, sex, tria. Illi enim numeri sunt in proportione dupli ad invicem se habentes. Duodecim enim duplum est ad sex, et sex ad tria : et si voluero facere quadratum numerum sive tetragonum, secundum doctrinam Pythagoræ in II *Arithmeticæ*, medium proportionis numerum, scilicet sex ducam in seipsum sic dicendo, sexies sex, et perficio tetragonum qui est triginta sex ab una surgentem quantitate, habentem omnia latera æqualia. Et si voluero perficere quadrangulum quod tantumdem contineat, ducam extremos numeros in se invicem dicendo, ter duodecim, vel duodecies tria, et perficio quadrangulum altera parte longius : quia duodecim longius est quam tria : et tamen hoc omnino æquale est quadrato, quia ter duodecim sunt triginta sex, et duodecies tria iterum triginta sex. Et si quæratur, quæ causa est æqualitatis : patet, quod non est alia causa nisi mediæ proportionis inventio, hoc est, numeri, qui ita se habet ad majorem, sicut minor se habet ad ipsum : et ideo quando medius ducitur in seipsum, æqualis fit summa cum summa quæ provenit ex hoc quod ducitur extremus in extremum.

Ita est de anima : si enim dixero, quod anima est actus physici corporis potentia vitam habentis, dixi quid est anima, et quod est talis substantia talis corporis et species et ratio. Si autem dixero, quod anima est principium et causa operum vitæ et per se accidentium in tali corpore, dixi causam propter quam anima est species et ratio et actus talis corporis quod habet potentiam vitæ secundum se et secundum partes : et tunc syllogizo primam definitionem ex secunda sic : Omne quod est principium et causa per se operum vitæ et accidentium in physico organico corpore in toto et in partibus, est actus et ratio et species ipsius. Anima est per se principium et causa operum vitæ et accidentium in physico organico corpore secundum totum et secundum partes. Ergo est actus et ratio et species. Anima rationalis secundum quasdam partes suas nec principium, nec causa est corpori operum vitæ et accidentium per se sicut secundum intellectum agentem et adeptum. Ergo secundum illas nec est actus, nec ratio, nec species alicujus corporis, sed separata et separabilis ab ipso.

Et hic est intellectus definitionum Aristotelis.

QUÆSTIO LXX.

Quid anima in se sit et per se ?

Deinde quæritur, Quid insit animæ per se ?

Et quæruntur tria, scilicet si sit anima simplex vel composita, et maxime hominis?

Et secundo, Utrum anima sit sua potentia, vel non ?

Et tertio, Quomodo dividitur in vegetabilem, sensibilem, et rationalem ? et, Utrum sit in homine una substantia animæ in his tribus potentiis ?

MEMBRUM I.

Utrum anima et maxime hominis sit simplex, vel composita[1]*?*

Ad primum objicitur sic :

1. Augustinus in libro de *Spiritu et anima :* « Si anima dicitur habere partes, ratione potius similitudinis quam veritate compositionis intelligendum est. Simplex enim substantia est, nec aliud nec minus est ratio in substantia quam ipsa anima[2]. » Ex hoc accipitur, quod anima non est composita, sed simplex in substantia.

2. Adhuc, Si anima est composita quantitate compositionis : tunc in majori corpore esset major, et in minori minor : quod aperte est falsum : ergo videtur, quod anima est simplex.

3. Adhuc, Sicut in antehabitis determinatum est, Augustinus dicit in libro de *Spiritu et anima*, quod « anima est omnia sua, sicut Deus est omnia sua : » et hoc non potest esse nisi sit simplex et in fine simplicitatis : ergo anima non est composita, sed simplex.

4. Adhuc, Ibidem dicit Augustinus[3], quod « anima videt in oculo, audit in aure, et sic de aliis potentiis : ita quod in singulis tota operatur et tota est. » Ergo videtur, quod simplex sit : quia aliter in qualibet non posset esse tota, sed esset in una potentia secundum unam partem, et in alia potentia secundum aliam partem.

5. Adhuc, Ibidem, Augustinus : « Anima in quibusdam suis motibus vel actibus tota simul adest. Tota videt, et tota visorum meminit. Tota audit, et tota sonorum reminiscitur. Tota odorat, et tota odores recolit. Tota per linguam et palatum sapores sentit et discernit. Tota tangit dura et mollia. Tota simul approbat vel improbat. » Et paulo post : « Tota est visus, tota est auditus, tota meminit : et cum tota meminit, tota est memoria. Cum tota vult, tota est voluntas. Cum tota cogitat, tota est cogitatio. Cum tota diligit, tota est dilectio. »

6. Adhuc, Infra : « Anima est substantia spiritualis simplex, indissolubilis[4]. » Ergo videtur, quod simplex sit, nullam habens compositionem penitus.

Contra : Sed contra.

Gregorius Nyssenus in libro de *Homine* : « Anima est substantia ut subjectum quod substat accidentibus : substat enim vitiis vel virtutibus et passionibus, et mutatur secundum illas[5]. » Sed omne quod substat habitibus et passionibus et mutatur secundum illa, est substantia composita ex quale quid et hoc aliquid. Ergo anima est substantia essentialiter composita ex quale quid et hoc aliquid.

Solutio. Dicendum, quod anima et maxime hominis, quæ arte et providentia regit corpus ut nauta navim, composita est ex hoc aliquid. Et nisi ita dicatur, dicit Gregorius, quod sequitur quod corpore destructo destruitur anima. Talis enim substantia comparatur ad corpus ut motor, qui arte et intentione movet : quæ non potest esse forma simplex : quia forma simplex movere non potest, nisi motu generantis, hoc est, quod generans inducit ei formam per generationem : et generata in forma naturali ex æquo participant consequentia naturalem formam, quæ sunt Solutio.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. III, Art. 33. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. de Spiritu et anima, cap. 13.

[3] Idem, Ibidem, cap. 19.

[4] Idem, Ibidem, cap. 24.

[5] S. Gregorius Nyssenus, Lib. de Homine, cap 1.

motus et locus. Ideo nihil talium movetur in loco suo : sed sicut quiescunt a certa forma in esse quod est actus illius formæ, ita quiescunt in locis consequentibus illam formam, sicut ignis sursum, et terra deorsum. Et propter hoc etiam locus unum de principiis corporis mobilis esse ponitur in IV *Physicorum*. In animatis autem quæ moventur in locis suis, necesse est esse motorem compositum ad minus ex motivo cognitivo, et ex moto appetitivo : qui appetitus motus movet corpus, et extendit organa ejus, quæ sunt partes ejus, ad acquirendum id quod appetitur : et sic motivum cognitivum tunc in sensibili anima vel est phantasia vel æstimativa. In rationali autem quando secundum rationem movetur, est intellectus practicus : quia non fit motus nisi fiat nuntium de motu : nuntium autem non fit ad animam, nisi per phantasiam vel intellectum. Et hujus causa est quod dicit Augustinus *super Genesim ad litteram*, et Aristoteles in III de *Anima*, quod omnis anima movetur visis. Visa autem non sunt nisi secundum sensibilem partem vel intellectivam : vegetabilia enim non moventur nisi a natura motu nutrimenti, augmenti, et generativo. Cum ergo anima rationalis moveatur, de necessitate exigitur, quod sit composita ex movente cognitivo et ex moto appetitivo : quod ulterius sic motum movet corpus et organum : et sic composita est de necessitate ex quod est et quo est : quod est autem est id quod substat et supponitur in omni natura : quo est, est id quod nulli potest substare, sed sibi substat quod est. Et hoc est quod dicit Boetius in principio de *Hebdomadibus*, et unum est de principiis ibi suppositis : et dicit sic, « Quod est habet aliquid præter id quod ipsum est : quo est vero nulli potest esse subjectum. »

His ita notatis, facile est respondere objectis : omnes enim auctoritates inductæ loquuntur de simplicitate illa quæ est exclusio compositionis quantitativæ et corporalis, et nihil loquuntur de exclusione compositionis essentialis, quæ est ex quod est et quo est : quam necesse est in omni eo esse quod est creatum : et non excluditur nisi ab uno solo primo, in quo est idem esse quod est, ut probant Philosophi omnes generaliter et concorditer de eo quod simpliciter est, et absolute necesse est esse, quod est primum principium esse, quod facit debere esse in omni eo quod est.

Ad omnes auctoritates inductas patet solutio per prædicta.

Id quod in contrarium est, concedendum est : quia hoc procedit.

MEMBRUM II.

Utrum anima sit sua potentia, vel non [1] *?*

Juxta hoc quæritur, Si propter simplicitatem animæ anima sit sua potentia, vel non ?

Hoc enim videtur ex quibusdam verbis Augustini.

1. Dicit enim Augustinus in libro de *Spiritu et anima :* « Anima secundum operis sui officium variis nuncupatur nominibus. Dicitur namque anima dum vegetat, spiritus dum contemplatur, sensus dum sentit, animus dum sapit : dum intelligit, mens : dum discernit, ratio : dum recordatur, memoria : dum vult, voluntas. Ista tamen non differunt in substantia quemadmodum differunt in nominibus : quoniam omnia ista una anima est, proprietates quidem diversæ, sed essentia una [2]. »

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sentiarum, Dist. III. Art. 34. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. de Spiritu et anima, cap. 13.

2. Adhuc, ibidem : « Anima habet naturalia, et ipsa omnia est. Potentia namque et vires idem sunt quod ipsa. Habet accidentalia, et ipsa non est. Suæ vires est, suæ virtutes non est : non enim est sua prudentia, sua temperantia, sua fortitudo, sua justitia. Potentiæ animæ sunt sua rationabilitas, suus sensus, sua ratio, suus intellectus, et illa omnia est. »

3. Ad hoc idem objiciunt quidam per rationem. Dicunt enim quod anima est imago materiæ primæ : quia sicut materia prima receptibilis est omnium formarum : ita anima receptibilis est omnium specierum sensibilium et intelligibilium. Et ex hoc inferunt a positione antecedentis : sed materia prima per seipsam receptibilis est et potentialis ad omnem formam : ergo anima per seipsam et per hoc quod ipsa est, receptibilis est omnium formarum : ergo ipsa secundum seipsam est potentia sua, qua operatur omnia et agit et recipit.

Sed contra. Contra :

1. Si anima est potentia sua, tunc idem est in ea quod est et quo operatur : et cum ipsa sit una simplex, non plura in esse, sequitur, quod non sit nisi potentia una, quod absurdum est.

2. Adhuc, Per se notum est et dignitas, quod quæcumque uni et eidem sunt eadem, ipsa sunt eadem. Si ergo anima est quælibet sua potentia : tunc anima est suus sensus, et sensus idem est quod anima : et anima est suus intellectus, et intellectus idem est quod anima : ergo intellectus idem est quod sensus, per dignitatem paulo ante introductam.

3. Adhuc, Constat, quod potentia naturalis cujuslibet rei ab essentialibus fluit ipsius, et est consequens esse : potentiæ ergo naturales animæ sive cognitivæ sive motivæ sunt fluentes ab essentialibus animæ, et sunt sequentes esse animæ : sed consequens esse alicujus, numquam potest esse idem cum ipso : ergo nulla potentia animæ potest esse idem cum anima.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod anima nullo modo est sua potentia, sicut probant ultimæ rationes. Et quod in libro de *Spiritu et Anima* (qui Augustini dicitur) dicitur, quod anima est suæ vires, sive suæ potentiæ : non propter hoc dicitur, quod eadem sit potentia animæ et essentia : sed dicitur propter hoc, quod anima secundum essentialem actum vitæ et operationem et rationem qua est actus et ratio corporis, adest cuilibet potentiæ et cuilibet organo in quo sita est potentia illa : et quia una est substantia quæ substat omnibus potentiis, et hæc substantia habet se ad potentias sicut totum potestativum ad particulares potestates. Quod autem una et eadem est essentia sive potentia cum eo cujus est, non convenit nisi uni soli primo principio, quod est in fine simplicitatis.

Et per hoc patet solutio ad ea quæ inducta sunt ab Augustino. Ad 1 et 2.

Ad id quod objicitur de materia, dicendum quod fundatur super falsum. Ad 3. Materia enim non est receptibilis formæ nisi per analogiam ad ipsam, nec habet unam analogiam ad formas differentes genere. Propter hoc dicit Aristoteles, quod non est una materia corruptibilium et incorruptibilium. Similiter etiam anima unam analogiam non habet ad diversas species simplices et separatas, et materiales, appendiciis materiæ conjunctas : et hæc diversitas analogiæ causa est diversitatis potentiarum et in materia et in anima.

Ea quæ in contrarium objiciuntur, de necessitate procedunt, et deducunt ad inconveniens, vel concludunt directe. Ad object.

MEMBRUM III.

Qualis sit ista divisio animæ in vegetabilem, sensibilem, et rationalem? et, Utrum sit in homine una substantia animæ in his tribus potentiis[1]*?*

Deinde, Quæritur de divisione animæ in vegetabilem, sensibilem, et rationalem.

Et quæritur, Qualis sit ista divisio?

1. Dat enim Boetius in libro *Divisionum* artem dividendi tam vocem, quam etiam rem. Et constat, quod ista divisio non est vocis æquivocæ in suas significationes : quia anima non dicitur æquivoce de vegetabili, sensibili, et rationali.

2. Adhuc, Non potest esse divisio principii : eo quod vegetativum, sensibile, et rationale, non dicuntur per prius et posterius animata : quia dicit Philosophus in II de *Vegetabilibus*, quod vita communiter in animalibus et plantis inventa est : sed in plantis latens et occulta, in animalibus vero patens et manifesta. Cum ergo æque et communiter anima dicatur principium et causa vitæ tam latentis quam manifestæ : anima secundum prius et posterius non dicitur de vegetabili et sensibili : et sic hæc divisio non erit divisio principii per prius et posterius.

3. Adhuc, Non potest esse divisio univoci, hoc est, generis in species, ut videtur : quoniam species exeuntes per divisionem ex uno et eodem genere, non constituunt speciem unam : vegetabile autem, sensibile, et rationale, constituunt speciem hominis : similiter vegetabile et sensibile speciem bruti : ergo videtur, quod ista divisio non sit generis in species.

4. Adhuc, Non potest esse totius integralis in partes : quia totum integrale non prædicatur de qualibet parte : domus enim non est paries, nec tectum, nec fundamentum : sed anima est vegetabilis, et anima est sensibilis, et anima est rationalis.

5. Si propter hoc dicatur cum Aristotele, quod eadem est determinatio animæ quæ est figuræ : quia sicut trigonum in tetragono, ita vegetativum in sensitivo, et sensitivum in rationali. Contra : Trigonum non est in tetragono secundum esse distinctum et actum, sed secundum potentiam tantum, hoc modo, quod si in tetragono a puncto cujuslibet anguli ad punctum oppositi anguli ducatur linea, tot erunt in tetragono trigoni quot sunt anguli. Sed vegetativum est in sensitivo secundum actum et operationem vegetativi distincti : nutrit enim et auget et generat, quæ sunt operationes vegetativi distincti. Similiter vegetativum et sensitivum secundum operationes distinctas sunt in rationali. Ergo non est simile quod inductum est pro simili.

Ulterius quæritur, si hæc tria in homine sunt anima una, vel plures? Quæst. 1.

Et videtur, quod plures : quia

1. Quæcumque per operationem et actum distincta sunt, necesse est per substantiam esse distincta. Patet autem, quod vegetativum, sensitivum, et rationale in homine per operationes et actus distincta sunt. Ergo necesse est, quod per substantiam et esse sint distincta.

2. Adhuc, In corpore hominis quædam sunt vegetativa, nutrita, et aucta, nihil penitus sentientia secundum aliquem sensum, sicut dicunt Aristoteles

[1] Cf. Opp. B. Alberti. II Part. Summæ de Creaturis, Tract. I, Quæst. 6. Tom. XXXV hujusce novæ editionis.

et Avicenna de ossibus et ligamentis. Et quædam sunt vegetativa et sentientia, nihil penitus rationis habentia, sicut hepar, et ren, et pulmo, et hujusmodi. Ergo videtur, quod ista in corpore organico hominis, loco divisa sint : et quæcumque loco divisa sunt, divisa sunt secundum esse et substantiam : ergo videtur, quod vegetativum, sensitivum, et rationale, secundum esse et substantiam in homine divisa sint.

3. Adhuc, Quæcumque divisa sunt secundum tempus, divisa sunt secundum esse et substantiam : sed in generatione hominis unius sensibile et rationale secundum tempus divisa sunt : ergo etiam secundum esse et substantiam. Probatio minoris : major enim per se patet. Dicit Aristoteles in XVI de *Animalibus*, quod in generatione hominis in embryone non est vivum et animal simul, sed prius vivum, et postea animal : et non est homo et animal simul, sed prius animal, et postea homo : ergo hæc tria, vegetativum, sensitivum, et rationale, divisa sunt tempore : ergo divisa sunt secundum esse et substantiam.

Sed contra. Contra :

1. Si hæ tres partes, vegetativum, sensitivum, et rationale, divisa sunt secundum esse et substantiam in homine : cum non sint substantiæ nisi formales et essentiales, sequitur quod tres formæ essentiales secundum substantiam diversæ sunt in homine : sed a tribus talibus formis tria et non unum secundum esse substantiale constituuntur : ergo quilibet homo secundum esse substantiale esset tria et non unum.

2. Adhuc, Perfectiones differunt secundum perfecta. Cujus probatio est, quod perfectiones non numerantur nec in esse individui, nec in esse generis, nec in esse speciei nisi numero perfectorum : ergo unus singularis perfecti una est singularis perfectio. Quilibet homo est in hoc homo, quod est unus singularis homo : ergo quilibet homo unam habet singularem perfectionem : ergo unam animam : quia anima singularis est perfectio ejus.

3. Adhuc, Quandocumque unum est in altero actu et intellectu, illa nec secundum esse separantur, nec secundum intellectum possunt cogitari esse separata. Vegetabile est in sensibili actu et intellectu : et similiter vegetabile et sensibile in rationali. Ergo non secundum esse possunt separari, nec secundum intellectum cogitari potest, quod separata sint. Et hoc est necessarium et concedendum.

Quæst. 2 Sed si unum sunt in homine, tunc remanet solum quærendum, Qua unitate sint in homine?

Solutio. Ad 1, 2, 3 et Solutio. Ad primum dicendum, quod hæc divisio nec est vocis æquivocæ in suas significationes, nec est principii quod per prius et posterius dicatur, nec est totius integralis, nec est univoci, generis scilicet in species. Unde omnes rationes ad hoc inductæ, procedunt de necessitate, et sunt concedendæ. Sed sicut dicit Boetius in libro *Divisionum*, est totius potestativi in suas partes potestativas, sive particulares potestates. Et hoc totum medium est inter totum universale, et totum integrale. Prædicatur enim de qualibet sua parte sicut totum universale : sed non secundum plenitudinem suæ potestatis est in qualibet parte sicut totum integrale, totum enim integrale non secundum plenitudinem potestatis est in qualibet parte : et ideo non prædicatur de qualibet parte : sed in eo quidquid potest potentia inferior, potest et superior excellenter et eminenter : sed non convertitur : unde quidquid potest vegetabile, potest sensitivum excellenter et eminenter : et quidquid possunt vegetabile et sensibile, potest rationale excellenter et eminenter : sed non convertitur. Et hoc etiam probat Dionysius in libro de

Cœlesti hierarchia[1]. Quod qualiter sit, sic intelligi potest. Intelligatur esse anima substantia una constituta ex omnibus potestatibus vitæ, a qua fluant quædam potestates operantes in organo, quædam autem quæ nullius organi sunt actus : et sit ordo inter potestates illas, ita quod inferior actu et intellectu contineatur in superiori : tunc tale totum potestativum est anima in omnibus suis potentiis, et est substantia subjecta sic omnibus potestatibus suis, et ad plenum et perfectum suum posse per omnes operationes vitæ et potentias deducta : cum tamen non sit nisi substantia una et perfectio una et essentia una substans omnibus illis potentiis : et ideo anima una. Propter quod dictum eorum falsum fuit, qui dixerunt, quod in homine tres erant substantiæ et una anima, vel tres essentiæ et una anima. Et ideo dicit Augustinus in libro XV de *Trinitate*, quod « tres potentiæ imaginis, memoria scilicet, intelligentia, et voluntas, sunt una mens, una vita, una essentia, una anima. » Et ponitur a Magistro in libro I *Sententiarum*, distinct. III, cap. *Nunc restat ostendere*.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod verum dicit Philosophus quando dicit, quod eadem est determinatio animæ quæ figuræ : et sicut trigonum in tetragono, ita vegetativum in sensitivo, et vegetativum et sensitivum in rationali. Et ideo sicut trigonum non est in tetragono nisi secundum esse tetragoni, et secundum potentiam trigoni : ita vegetativum non est in sensitivo, nisi secundum esse sensitivi et potentiam vegetativi : et vegetativum et sensitivum non sunt in rationali, nisi secundum esse rationalis, et potentiam vegetavi et sensitivi : et sic est in omnibus his quæ in una definitione ante ultimam differentiam, quæ, ut dicit Aristoteles in VII *primæ philosophiæ*, sola est constitutiva et convertibilis, ponuntur : omnia enim illa (ut dicit Commentator ibidem) accipiuntur ut genera et potentiæ quæ ad actum ultimæ differentiæ determinantur, et in actu illius dant esse : et hæc est causa, ut ibidem dicit Philosophus, quod definitio est unum et non multa, et unum dat esse et non multa.

Ad quæst. 1. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod hæc tria, scilicet vegetativum, sensitivum, et rationale unum sunt in homine : et sicut vult Augustinus, sunt una essentia, una vita, et una anima.

Ad 1. Et quod objicitur, quod habent operationes distinctas, dicendum quod falsum est. Vegetativum enim et sensitivum non agunt in homine nisi actu rationalis : vegetativum enim in homine corpus organicum non vegetat, nisi ad esse organici animæ rationalis. Ita sensibilis non sensificat, nisi ad actum animæ rationalis. Et sic semper præcedens animat et agit in forma sequentis : unde operationes divisas nullo modo habent in homine. Et hoc est quod dicit Augustinus in libro de *Ecclesiasticis dogmatibus*, sic : « Neque duas animas in homine esse dicimus, sicut Jacobus quidam, et alii Syrorum scribunt, unam animalem qua animetur corpus et sit immixta cum sanguine, et aliam spiritualem quæ rationem administret. Sed dicimus unam et eamdem animam in homine, quæ et corpus sua societate vivificet, et semetipsam sua ratione disponat, habentem in se libertatem arbitrii. » Et quod una sit, Avicenna ponit congruum exemplum valde, et est signum non causa. Dicit enim, quod anima intente agente secundum unam quamlibet potentiam, remittitur et retrahitur ab operatione alterius : sicut si intente cogitat, non percipit ea quæ sunt ante oculos, nec distincte percipit sonos auditu. Et hoc signum est, quod omnes potentiæ sunt in una essentia radicatæ.

[1] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 3.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod in corpore hominis anima rationalis ubique vegetat et sensificat : quamvis nullum organum corporale sit organum intellectus et rationis, in quod exerceat suas operationes : tamen ubi vegetat, vegetat per potentiam animæ rationalis quæ est vegetativa : et ubi sensificat, sensificat per potentiam animæ rationalis quæ est sensitiva. Sicut enim dictum est, quidquid potest potentia inferior, potest et superior, et non e converso. Sed quod quædam membra non sunt perceptiva sensus, ut ossa et ligamenta, et cartilagines, et pili, dicunt Aristoteles et Avicenna esse ex hoc, quod non habent medium in tactu, quod est caro nervosa nervis directis ab anteriori parte cerebri ad membrum illud : quia ab illa parte cerebri diffunditur sensus in totum corpus : sunt enim terrestria dura in quæ non potest penetrare spiritus sensitivus, nec possunt temperari ad mollitiem medii tactus : eo quod a virtute formativa et regitiva formata sunt ad corporis colligationem et sustentationem : quod non nisi per dura fieri potuit. Excipitur unum os ob Avicenna, dens scilicet, quod dicit habere quamdam medietatem in tactu, licet exiguam : et inde provenit dolor dentium, maxime propter nervos vicinos cerebro in quibus radicantur dentes.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod vegetativum, sensitivum, et rationale, numquam divisa sunt in homine, nec loco, nec tempore, sed semper conjuncta essentia et subjecto sive substantia. Sed in XVI de *Animalibus* intendit Aristoteles reddere causam, loquens contra Platonem, qui dicebat semen esse parvum animal, quomodo virtus formativa est in semine maris, quod dicit intrare in semen fœminæ sicut spiritum in corpus, et coagulum in lac, quod spiritualiter penetrat in ipsum lac, et comprehendit ipsum totum : et sicut fermentum in pastam, quod similiter penetrat in pastam. Et per has similitudines vult ostendere Aristoteles, qualiter formativa contenta intra viscositatem seminis, operatur ad operationem corporis organici animæ. Dicit, quod primo operatur cibando. digerendo, quæ sunt operationes vitæ, non animæ quæ sit in semine, sed formativæ quæ est ut artifex, eo quod habet instrumentum calorem cœli, et calorem animæ generantis, per quod descinditur semen, et calorem matricis matris. Et secundo, eisdem caloribus et eadem virtute, quæ est in semine sicut artifex, format membra sensitiva, in quibus perficiuntur operationes sensuum : in quibus (ut dicit Avicenna) primo formantur oculi, et complentur ultimo. Et tertio, eadem vis formativa eisdem caloribus distinguit membra pertinentia ad operationes animales animæ rationalis, sicut cellulam anteriorem capitis, et mediam, et postremam, in quibus discurrit spiritus animalis deferens species ad operationes rationis. Et ideo dicit, quod in talibus operationibus non est vivum et animal, et animal et homo simul. Vult tamen, quod completo partu et organizato, simul et idem sit homo et animal et vivum.

Tria quæ in contrarium adducuntur, procedunt et de necessitate concludunt. Ad objec

Ad ultimum quo quæritur, Qua unitate hæc tria sunt in homine ? Ad quæst

Dicendum, quod unitate potentiæ et actus sicut in omni definitione quæ est unum et non multa, sicut paulo ante in hac eadem quæstione dictum est.

QUÆSTIO LXXI.

Quot et quibus modis anima dicitur imago et similitudo Dei, sive ad imaginem et similitudinem [1] ?

Deinde, Quæritur ratione ejus quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XVI, cap. *Imago autem et similitudo.* Quot et quibus modis anima dicitur imago et similitudo Dei, sive ad imaginem et similitudinem ?

Videtur enim anima non esse imago.

1. Dicit enim Hilarius in libro de *Synodis* : « Imago est rei ad rem coæquandæ imaginata et indiscreta similitudo, sive species indifferens. » Constat, quod hoc modo anima non est imago Dei : quia sic a Deo non differret, sed æquaretur ei : quod esse non potest.

2. Adhuc, Hugo de sancto Victore dicit, quod « imago ad figuram pertinet. » Nulla figura communis est Dei et animæ. Ergo anima nec imago nec ad imaginem Dei est.

3. Adhuc, Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* : « Imago dicitur similitudo expressa [2]. » Sed nec in forma substantiali, nec accidentali similitudo potest esse inter Deum et animam. Ergo anima non potest esse imago vel ad imaginem Dei.

Sed contra. CONTRA :

Cassiodorus super illud Psalmi xxxviii, 7 : *In imagine pertransit homo*, dicit sic : « Quomodo posset esse, quod animæ hominum mortis termino clauderentur, quæ sunt imago Dei ? imago enim Dei mortis termino claudi non potest. » Ex hoc accipitur, quod anima secundum immortalitatem imago Dei est.

ULTERIUS quæritur, Si soli animæ rationali conveniat imago Dei esse, vel ad imaginem ? Quæst. 1.

Et videtur, quod non ?

1. In aliis enim creaturis convenientia est ad tres personas in unitate essentiæ, sicut in anima, sicut dicit Augustinus, per unitatem, veritatem, et bonitatem. Dicit enim, quod omne creatum est unum, verum, et bonum : et unum attribuitur Patri, et verum Filio, et bonum Spiritui sancto.

2 Adhuc, De Angelo dicit Gregorius in libro XXXII *Moralium*, quod « quanto in eo subtilior est natura, eo imago Dei insinuatur in eo subtilius expressa [3]. »

3. Adhuc, Anima sensibilis imitatur Deum in potentia cognoscendi, et in potentia diligendi. Ergo videtur, quod sit ad imaginem Dei sicut anima rationalis.

CONTRA : Sed contra.

Augustinus in sermone de *imagine* : « Nulli alii creaturæ dedit, quod sit ad imaginem, nisi homini secundum rationem. »

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. III, Tom. XXV hujusce novæ editionis. Cf. etiam comment. in II Sententiarum, Dist. XVI, Art. 1. Tom. XXVII.

[2] S. AUGUSTINUS, Lib. LXXXIII Quæstionum, Quæst. 74.

[3] S. GREGORIUS MAGNUS, Lib. XXXII Moralium, capp. 24 et 25.

Quæst. 2. Ulterius quæritur, Quæ differentia sit inter esse imaginem, et esse ad imaginem ?

1. Videtur dicere Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XVI, cap. *Filius*, quod Filius dicitur imago proprie, sicut in primo libro, tractatu de his quæ proprie dicuntur de Filio, ostensum est. Homo autem ad imaginem et non imago, ut sic notetur distinctio inter hominem et Filium, creatum et genitum. Sed videtur, quod homo sit ad imaginem quæ est Filius : quia ita dicit Augustinus *super Genesim*, in Glossa quæ est, « Imago Dei ad cujus similitudinem factus est homo, non nisi Salvator noster qui est primogenitus omnis creaturæ. »

2. Adhuc, II ad Corinth. III, 18 : *Nos omnes revelata facie gloriam Domini speculantes, id eamdem imaginem transformamur, a claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu.*

3. Adhuc, Ad Roman. VIII, 29 et 30 : *Quos præscivit, et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui,... hos et vocavit.* Ergo videtur, quod non solum Filius, sed etiam homo efficiatur imago Dei.

Sed contra. Contra :

1. Glossa Bedæ super Genesim : « Imago dicitur quantum ad naturalia, similitudo quantum ad gratuita. »

2. Adhuc, Hugo de sancto Victore in *Sententiis :* « Quia omnia in ipsa anima sunt, secundum sapientiam est similitudo : quia una et simplex dicitur esse secundum essentiam, est imago. »

3. Aliter, Iterum dicit Cassiodorus sic : « Imago attenditur secundum immortalitatem, similitudo secundum simplicitatem. »

Quæst. 3. Ulterius adhuc quæritur, Quæ sit differentia inter esse ad imaginem, et inter esse ad similitudinem ?

1. Dicit enim Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum*, quod « ubi est imago, ibi est similitudo : sed non convertitur [1]. » Ergo videtur, quod similitudo generalis sit ad imaginem.

2. Adhuc, II ad Corinth. IV, 4, super illud : *Ut non fulgeat illis illuminatio Evangelii gloriæ Christi, qui est imago Dei* : ubi Glossa, « Ubi imago, continuo similitudo : sed non convertitur, quod ubi similitudo, continuo imago. » In duobus enim ovis est similitudo : neutrum tamen est imago alterius.

Quæst. Ulterius quæritur, Secundum quid conveniat animæ quod sit ad imaginem, vel etiam homini ?

Et videtur, quod secundum corpus conveniat homini. Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* : « In exteriori homine quædam trinitas reperitur, etsi non ita expressa sicut in interiori. Quia tale est corpus, ut ad contemplandum cœlum sit aptius, magis in hoc ad imaginem et similitudinem Dei quam cætera corpora animalium facta sint, jure videri potest [2]. »

Sed contra. Contra :

1. Beda in Glossa super Genesim : « Ad imaginem Dei dicitur esse homo secundum illam partem animæ qua in rationalibus antecellit. »

2. Adhuc, Augustinus in libro XIV de *Trinitate* : « Illa pars animæ imago Dei dicitur esse, secundum quam [3]anima ejus particeps esse potest . » Sed anima particeps Dei esse non potest nisi secundum mentem. Ergo non dicitur imago nisi secundum mentem.

Sed contra. Contra :

1. Augustinus in libro de XII de *Trinitate* : « Cum in natura mentis humanæ quærimus trinitatem, in tota quærimus, non separantes actionem rationis in temporalibus ab actione rationis quæ contemplatur æterna [4]. » Ex

[1] S. Augustinus, Lib. LXXXIII Quæstionum, Quæst. 74.

[2] Idem, Ibidem, Quæst. 51.

[3] Idem, Lib. XIV de Trinitate, cap. 7.

[4] Idem, Ibidem, Lib. XII, cap. 3.

hoc accipitur, quod et secundum partem rationis inferiorem et secundum partem superiorem dicitur imago.

2. Adhuc, In exterioribus tam vir quam mulier dicuntur ad imaginem. Ergo similiter in interioribus : sed in interioribus portio inferior dicitur mulier, et superior vir : ergo tam secundum inferiorem quam secundum superiorem partem rationis dicetur homo ad imaginem Dei.

…st. 5. Ulterius quæritur, Utrum anima rationalis sive homo dicatur ad imaginem secundum quod refertur ad se, vel secundum quod refertur ad Deum ?

Et videtur, quod secundum quod refertur ad se. Augustinus in libro XIV de *Trinitate :* « Ecce mens meminit sui, intelligit se, diligit se : hoc si cernimus, cernimus trinitatem, nondum quidem Deum, sed jam imaginem Dei [1]. » Ergo anima ad imaginem est secundum quod refertur ad seipsam.

Contra :

…ontra. Augustinus, ibidem : « Hæc trinitas mentis non propterea Dei imago est, quia sui meminit mens et intelligit ac diligit se, sed quia potest etiam meminisse et intelligere et diligere eum a quo facta est [2]. » Ergo non est trinitas in anima, nisi secundum quod refertur ad Deum.

…lutio. …d 1. Solutio. Dicendum, quod si *imago* propriissime accipitur secundum definitionem Hilarii, tunc nihil creatum potest esse imago Dei, sed solus Filius hoc modo erit imago Patris, sicut ostensum est in primo libro *Sententiarum*, tractatu de his quæ proprie conveniunt Filio. Si autem accipitur imago ut imitans in aliquo, non æquans prototypum : tunc nihil impedit, quin homo sit ad imaginem Dei : nihil enim prohibet, quin imitetur (ut dicit Magister in libro I *Sententiarum*, distinct. III) tres personas in una essentia, et ordinem naturæ qui est in tribus personis, in hoc, quod sicut ex Patre Filius, et ex Patre et Filio Spiritus sanctus, et sunt unius essentiæ et unius substantiæ : ita ex mente sive ex memoria sit intelligentia sive notitia, et ex memoria sive mente et intelligentia procedat amor sive voluntas naturalis. Et sicut Pater totus est in Filio, et Filius in Patre : ita tota mens sive memoria est in intelligentia, et e converso intelligentia in memoria, et in utroque amor, et e converso memoria et intelligentia in amore naturali quæ ab ipso procedit. Et sicut tres personæ una sunt essentia et una substantia in divinitate, ita potentiæ in anima rationali sunt una essentia, una substantia, una vita, et una anima : et in hoc dicitur anima rationalis non imago, sed ad imaginem Trinitatis.

Ad aliud dicendum, quod nulla figura est nisi in corporalibus si proprie sumatur *figura* secundum quod figura definitur, quod est terminatio quanti sive quantitas terminata. Sic enim priori modo dicta in prædicamento qualitatis est, sicut dicit Aristoteles in *Prædicamentis*, quod quarta species qualitatis est forma, vel circa hoc aliquid constans figura. Secundo autem modo dicta, est in prædicamento quantitatis sicut trigonum, et tetragonum, et sicut aliæ figuræ geometricæ. Si autem accipiatur figura symbolice, hoc modo quod dicit Dionysius in epistola ad Timotheum, quod corporalia per dissimiles similitudines ad spiritualia referuntur, sicut Christus dicitur *petra* propter veritatis soliditatem : cum tamen soliditas dissimiliter sit in petra, et in veritate : sic nihil prohibet figuram esse in spiritualibus et in imagine, spirituali configuratione trium potentiarum in una anima, sicut est trium personarum in una divina essentia, ut paulo ante dictum est. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod imago expressa ibi non est, sed imitativa, ut di- Ad 3.

[1] S. Augustinus, Lib. XIV de Trinitate, cap. 8.

[2] Idem, Ibidem, cap. 12.

ctum est. Et propter hoc dicit Magister in libro I *Sententiarum*, distinct. IV, quod est similitudo exigua, eo quod alia non potest esse inter creaturam et creatorem nisi exigua.

Ad object. Id quod contra objicitur, concedendum est: solus enim Deus, ut dicitur, I ad Timoth. vi, 16, per naturam habet immortalitatem [1]. Omnia autem alia quæ creata sunt, ut dicit Plato in *Timæo*, si sunt immortalia, immortalitatem accipiunt ex Dei bona voluntate. Et ideo dicit Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa*, quod « Angelus ex gratia, non natura est immortalitatem suscipiens [2]. » Et quia anima rationalis etiam suscipit immortalitatem ex gratia, ideo dicit Cassiodorus, quod in hoc imitatur immortalitatem divinam, et est imago ejus.

Ad quæst. 1. Ad 1. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum, quod sola anima rationalis est ad imaginem Dei, sicut dicit Augustinus. Imitatio autem quæ est in aliis creaturis in unitate, veritate, bonitate, dicitur vestigium et non imago, eo quod non perfecte imitatur: licet enim imitetur in tribus quæ appropriantur tribus personis, tamen in ordine naturæ quæ est inter tres personas, non imitatur.

Ad 2. Ad id quod objicitur de Angelo, dicendum quod nec in Angelo sufficiens imitatio est: quia licet Angelus imitetur in tribus potentiis et ordine earum, tamen in hoc non imitatur, quod Angelus sit vita alicujus sibi conjuncti, sicut Deus est vita omnium, et sicut anima vivificat corpus sibi conjunctum. Et ideo Augustinus in sermone de *imagine* ostendens differentiam secundum quam imago est Filius Patris, et secundum quam homo est ad imaginem, dicit quod imago imperatoris aliter est in filio suo, quia ibi est per naturam et expressa, et aliter est in solido aureo, ubi sicut dicit Aristoteles in I *Politicorum*, est in signum æqui ponderis, et puritatis. Et ita est in homine per gratiæ impressionem in signum divinæ imitationis. Matth. xxii, 20 et 21: *Cujus est imago hæc et superscriptio? Dicunt ei: Cæsaris.* Et statim subinfert: *Reddite ergo quæ sunt Cæsaris Cæsari; et quæ sunt Dei Deo.*

Ad aliud dicendum, quod memoria, notitia, amor animæ sensibilis in actu immediate in Deum referri non possunt, sed in aliquod sensibile. Et cum imago dicatur ab imitatione actuali immediate in Deum relata, imago Dei in anima sensibili esse non potest: sed talis imitatio erit vestigium. Ad

Id quod in contrarium est, procedit: quia concedendum est. Ad obj.

Ad id quod ulterius quæritur, Utrum homo sit imago vel ad imaginem? Ad quæ

Dicendum, quod non est imago, sed ad imaginem: ut præpositio *ad*, quæ transitiva est, notet diversitatem essentiæ imitantis unam essentiam in tribus personis per imaginem creationis et similitudinis, ut dicit Glossa super illud Psalmi, iv, 7: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine:* Filius vero propter oppositam rationem, quia scilicet est in eadem essentia cum Patre, et similitudo ejus expressa, est imago, et non ad imaginem.

Ad id vero quod objicitur per Augustinum, dicendum quod non loquitur de imagine similitudinis in naturalibus, sed loquitur de imitatione similitudinis ad Christum hominem in operibus meritoriis et gratiæ, ad quem imitandum factus est homo. Eccle. xii, 13: *Deum time, et mandata ejus observa: hoc est enim omnis homo.* Glossa, « Ad hoc est omnis homo. » Ad 1

Similiter loquitur illud quod adductum est de epist. II ad Corinth. iii, 18: Ad 2.

[1] I ad Timoth. vi, 16: *Qui solus habet immortalitatem, et lucem inhabitat inaccessibilem.*

[2] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 4.

loquitur enim ibi de similitudine et imitatione secundum gratiam, et præcipue in contemplatione veritatis.

d 3. Eodem modo loquitur in epist. ad Romanos, viii, 29 et 30. Homo enim imitando in gratia, non efficitur imago essentialis Dei, sed efficitur imago per conformitatem in gratia.

uæst. 3. objeet 1. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod secundum Augustinum et Bedam, imago proprie est in naturalibus potentiis rationalis animæ : quia in illis est quantitas virtutis, licet ibi non sit quantitas molis, ut dicit Augustinus : et est imitatio naturæ quantum ad originem qua altera est ex altera, non qua altera prior est altera, sicut in divinis personis. Similitudo autem refertur ad conformitatem in gratia, quæ superducitur naturæ sicut qualitas, eo quod, sicut dicit Philosophus, similitudo est rerum differentium eadem qualitas.

bject. 2. Similiter dicendum est de dicto Hugonis, quod ille refert imaginem ad naturalia, et similitudinem ad gratuita : et ideo dicit, quod similitudo est in capacitate sapientiæ et gratiæ : imaginem autem refert ad simplicitatem essentiæ in tribus potentiis, sicut est una et simplex essentia in tribus personis.

bject. 3. Ad aliud dicendum, quod Cassiodorus non attendit imaginem secundum perfectam rationem imitationis, sed quantamcumque conformitatem in natura vocat imaginem, ab imitando dictam, et quantamcumque convenientiam in gratia et qualitate naturæ vocat similitudinem.

uæst. 4. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod differenter attenditur imago in interiori et exteriori homine. In interiori enim est naturaliter et essentialiter secundum potentiam cognoscendi et diligendi : in exteriori autem sicut in signo, qua erecta statura in exteriori, signum est erectionis in potentia cognoscendi et diligendi in Deum. Unde Bernardus *super Cantica* inducit corpus loquens ad animam sic : « Pudeat te tuam amisisse rectitudinem justitiæ, cum adhuc meam teneam rectitudinem in membrorum positione. »

Ad id quod objicitur in contrarium per Bedam et Augustinum, dicendum quod verum est quod dicunt : sed loquuntur de imagine prout essentialiter et secundum veritatem est in interiori homine in potentia cognoscendi, et in potentia diligendi : quod sicut in signo ostenditur in exteriori corporis rectitudine et erectione. Ad object. 1 et 2.

Ad id quod quæritur de inferiori et superiori portione rationis, dicendum quod propriissime loquendo imago est in superiori parte rationis, hoc est, in mente : quia, sicut dicit Augustinus, excellentior pars animæ est : secundum illam enim actu imitatur in cognitione veri et boni quod Deus est, et dilectione ejusdem. Est tamen etiam in inferiori parte, sed posterius : sicut contingit cognoscere verum et bonum quod Deus est et in se et in creatis in quibus relucet : sed quando cognoscitur in creatis, oportet, quod ulterius referatur ad verum et bonum quod Deus est in seipso.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod si imago dicatur ab actuali imitatione : tunc imago est in anima rationali ex hoc, quod meminit Dei, intelligit Deum, vult vel diligit Deum sive verum et bonum quod Deus est. Si autem dicatur a potentiali imitatione : tunc etiam est imago in anima rationali ex hoc, quod meminit se, intelligit se, diligit se. Et his duobus modis solis secundum Augustinum in libro XV de *Trinitate*, circumincedunt se potentiæ, ut unaquæque alias contineat : quia quidquid meminit et intelligit de Deo et de seipsa, hoc est, de vero et bono quod Deus est, et de vero et bono quod ipsa est, hoc totum diligit : et quidquid diligit de se vel de Deo, hoc meminit et intelligit. Sed sic non est de aliis memo- Ad quæst.5

rabilibus, intelligibilibus, et diligibilibus. Multorum enim meminit, et intelligit multa, quæ non diligit, maxime in malis.

Ad object. Ad id quod contra objicitur, per istam distinctionem jam patet solutio.

Ex hoc patet solutio duorum quæ consueverunt quæri : quorum unum est, Utrum imago sit in anima secundum naturalia, vel gratuita ? Propter Glossam super illud Psalmi iv, 7 : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* : quæ distinguit triplicem imaginem in anima, scilicet creationis, recreationis, et similitudinis. Et dicit, quod imago creationis est ratio quæ dicit imaginem potentialiter imitantem et indistinctam. Dicit etiam, quod imago recreationis est fides, spes, et charitas : quia ex illa recreatur imago creationis et similitudinis, ut perfecte et cum effectu meriti possit imitari, ut fiat in ea quod dicit beatus Bernardus, ut scilicet sit in voluntate Dei perfectio charitatis, in intelligentia sinceritas lucis et veritas fidei : quia dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, quod « fides est lumen, credentes ponens in prima veritate, et primam veritatem in ipsis [1]. » Memoriæ autem Deus futurus est continuatio æternitatis : quia in aliis memoratis aliquando intercidit oblivio : in memorato autem veri boni quod Deus est, et veri boni quod anima est, nulla intercidit oblivio : cum per naturam inserta sit omnibus.

Secundum quod quidam quærunt, patet esse solutum ex prædictis. Quærunt enim, In quo anima est repræsentativa Trinitatis ? Hoc enim patet, quod in memoria, intelligentia, et voluntate, et ordine naturæ quo altera est ex altera inter eas, et circumincessione earum qua una est tota in altera respectu veri et boni quod Deus est, et respectu veri et boni quod anima est, sicut una quælibet personarum tota est in Trinitate, tota est in altera per identitatem essentiæ.

Et si objicitur per Glossam super illud Ecclesiastici, xvii, 1 : *Secundum imaginem suam fecit illum* : quæ dicit, quod homo in hoc ad imaginem Dei factus est, quod imitatur tres personas in unitate essentiæ per tres potentias in unitate substantiæ animæ : quia, sicut ex intelligentia est memoria, et ex memoria et intelligentia voluntas sive amor, ita ex Patre Filius, et ex utroque Spiritus sanctus, cum hoc dictum sit per Augustinum, quod ex memoria est intelligentia, et ex utroque voluntas.

Dicendum, quod Glossa Ecclesiastici loquitur de memoria, intelligentia, et voluntate acquisitis per inventionem et doctrinam : ibi enim primo quod acquiritur, capitur in intellectu, et reponitur in memoria tamquam in thesauro ut servetur : et ex his duobus procedit dilectio, ut diligatur quod sic memoriæ et intellectui commissum est. Augustinus autem loquitur de memoria, intelligentia, et voluntate, secundum quod sunt respectu veri et boni, quod Deus est, et quod anima est in habitibus concreatis ipsi animæ et insertis per naturam, secundum quod actus memoriæ est notitiam rei apud se tenere : et actus intellectus est sive intelligentiæ, intuitus illius notitiæ : et voluntas est dilectio ab utroque procedens. Sic enim memoria attribuitur Patri, intelligentia Filio, et voluntas Spiritui sancto : et nihil prohibet unum et idem diversimode consideratum, diversis adaptari.

Plurima de hac materia dicta sunt in primo libro *Sententiarum*, distinct. III, quæ si conferantur ad ea quæ hic dicta sunt, perfectior erit quæstio de *imagine*.

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.

QUÆSTIO LXXII.

Unde creata sit anima ratione causæ materialis?

Deinde transeundum est ad ea quæ dicuntur in II *Sententiarum*, distinct. XVII, cap. A, ubi dicit Magister : « Hic de origine animæ plura solent « quæri, scilicet unde creata fuerit, quando, et quam gratiam habuerit in crea« tione? »

Circa primum quæruntur quatuor, scilicet an anima hominis secundum essentiam et substantiam sit divina substantia, sicut Pater et Filius et Spiritus sanctus, qui ex Deo procedunt, sicut ibidem Magister dicit, quod hoc quidam hæretici dixerunt[1]?

Secundum, Utrum sit ex aliqua materia spirituali vel corporali, sicut hæretici dixerunt qui Tertulliani dicuntur, ut dicit Augustinus?

Tertium, Utrum animæ sint ex traduce, scilicet una anima ex alia, sicut aliud quoddam genus hæreticorum dixit?

Quartum, Utrum descendant a comparibus stellis in corpora, sicut dixerunt Plato et Socrates?

MEMBRUM I.

Utrum anima hominis secundum essentiam et substantiam sit divina substantia, sicut Pater et Filius et Spiritus sanctus qui ex Deo procedunt[2]?

Ad primum ostendendum sic objicit hæreticus :

1. Josephus dicit, quod cum inspiraverit Deus in faciem Adæ spiraculum vitæ, hoc spiraculum fuit formatum de sua divinitate : et quod formatum est de divinitate, est substantia Dei : ergo anima est aliquid substantiæ Dei.

2. Adhuc, Joan. xx, 22 : *Insufflavit, et dixit eis : Accipite Spiritum sanctum.* Ibi per insufflationem intelligitur procedere Spiritus sanctus coessentialis Patri et Filio. Ergo eadem ratione, cum in Genesi, II, 7, dicitur : *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ,* intelligitur ab eo procedere spiritus coessentialis spiranti. Ille autem spiritus est anima. Ergo anima est spiritus coessentialis spiranti Deo.

3. Adhuc, Deus spirans potentior est in spirando, quam homo spirans. Licet

[1] Cf. II Sententiarum, Dist. XVII, cap. B : « Putaverunt etiam quidam hæretici, etc. »

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XVII, Art. 1. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

ergo homo indigeat flatu exteriori in spirando aereo, Deus tamen non indiget aliquo elemento exteriori in spirando : si ergo spirat, non spirat nisi spiritum de essentia sua procedentem : sed quod de essentia divinitatis procedit, divinitas est : ergo videtur, quod anima quæ sic procedit spirata, de essentia divinitatis sit.

4. Adhuc, Id quod inter corporalia spiritualius est, multiplicat se ex uno sine sui diminutione, sicut lumen : quod tamen in omni multiplicatione sua unius est essentiæ et naturæ. Ergo cum divinitas multo simplicior sit, ipsa multiplicabit se in omnem spiritum a se procedentem sine sui diminutione : sed anima est spiritus a Deo procedens per spirationem : ergo anima coessentialis est Deo spiranti.

Sed contra. In contrarium hujus objicitur, quod

1. Quidquid coessentiale Deo est, Deus est : sequitur ergo, quod quilibet homo secundum animam sit Deus, quod valde inconveniens est et hæreticum.

2. Adhuc, Quidquid coessentiale Deo est, invariabile est et impeccabile est : ergo a destructione consequentis, variabile et peccabile non potest esse de essentia divina, vel coessentiale Deo : anima variabilis et peccabilis est, sicut omnes experimur : ergo non potest esse de essentia divina, nec coessentialis Deo.

3. Adhuc, Sicut in primo libro *Sententiarum* probatum est de processione personarum in divina natura, non possunt esse nisi duæ communicationes, scilicet naturæ quæ dicitur *generatio*, et voluntatis quæ dicitur *spiratio*. Si ergo anima est de substantia et natura divina, et procedit communicatione naturæ, ipsa est Filius : et si procedit communicatione voluntatis, ipsa est Spiritus sanctus : quorum utrumque valde inconveniens est : ergo illud inconveniens est, quod ex hoc sequitur, quod scilicet anima sit de essentia divina.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod abominabilis hæresis est dicere, quod anima sit de essentia divina, sicut probant objectiones inductæ.

Ad 1. Ad primum dicendum, quod Josephus hoc dixit non assertive, sed errorem illum recitando : qui animam non dixit esse partem Dei, ita quod sit de substantia divina, sed quia est divinum aliquid secundum imaginem Trinitatis ad quam facta est. Sicut etiam Plato in secunda parte *Timæi* intellectum dicit esse divinum : quia divinæ virtutis est in contemplando. Et ideo potentiam quam habet Deus in omnipotentia et voluntatem, similiter anima habet secundum partem : quia scilicet in contemplando et volendo domina est suorum actuum. Et ideo potentia animæ a quibusdam dicebatur pars potentiæ divinæ : quia particulariter habet quod Deus habet universaliter.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod illud loquitur de spiritu exterius procedente a Filio, qui non erat nisi signum Spiritus sancti interius procedentis in corda fidelium, et non erat consubstantialis Spiritui sancto. Similiter cum dicitur, quod *inspiravit in faciem ejus*, intelligit, quod spiritum fecit ex nihilo. Et hoc confirmatur, Isa. LVII, 16, ubi sic dicitur : *Spiritus a facie mea egredietur, et flatus ego faciam.* Et, Isa. XLII, 5 : *Hæc dicit Dominus Deus, creans cœlos, et extendens eos : firmans terram, et quæ germinant ex ea : dans flatum populo qui est super eam, et spiritum calcantibus eam.* Ex quo manifeste intelligitur, quod anima spiritus creatus et factus est, et non de substantia Dei.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod Deus potentior est in spirando quam homo, nec indiget exteriori flatu. Sed hoc non indicat, quod spiret consubstantialem spiritum ad vivificandum corpus hominis : sed in voluntate omnipotentis est creare et facere spiritum de nihilo, qui inspiratus inter viscera hominis, faciat hominem animam viventem. Et hoc accipitur, Daniel. v, 23, ubi Daniel ad Baltassar dixit : *Deum, qui habet flatum tuum in manu*

sua, et omnes vias tuas, non glorificasti. In manu enim Dei est sive in potestate, dare spiritum, et recipere eum.

Ad 4. AD ALIUD dicendum, quod illud quod inter corporalia multiplicat se sine sui diminutione, corpus est, sive forma corporalis, quod communem habet materiam in omnibus in quæ se multiplicat. Divinitas autem nullam habet materiam, neque propriam, neque communem : et ideo non est simile. Hoc tamen dixit Xenophanes, quem secutus est quidam David de Dinanto, dicens, quod Deus, νοῦς, et materia prima sint idem. Sed nos contra hunc errorem disputavimus circa principium hujus secundæ partis, tractatu primo de Aristotelis et Platonis erroribus circa principium creationis, quæstione de *materia prima*[1].

Ad object. ILLA quæ in contrarium objiciuntur, procedunt de necessitate per deductionem ad impossibile. Faciunt tamen dicti hæretici vim in imagine, dicentes quod quia dicitur ab imitatione formæ et figuræ, ideo una imago non potest esse nisi in his quæ coessentialia sunt. Sed hoc jam solutum est in immediate præcedenti quæstione, ubi dictum est, quod imago imperatoris aliter est in solido aureo, et aliter in filio, et aliter in speculo. In filio sicut in coessentiali, in speculo sicut in diversa essentia, in qua resplendet per reflexionem luminis : in solido aureo sicut signum puritatis et ponderis secundum commutationem, qua sibi invicem communicant omnes vendendo et emendo.

MEMBRUM II.

Utrum anima sit ex aliqua materia corporali vel spirituali[2] *?*

SECUNDO quæritur, Utrum anima sit ex aliqua materia corporali vel spirituali ?

Et videtur, quod sit ex materia.

1. Omnis enim forma de se communis est, et ubique, et semper, sicut universale : si ergo aliqua forma in hoc est particulata secundum esse, ita quod est hic et nunc, videtur quod principium particularitatis hujus et individuationis non sit nisi materia, et quod res illa sit ex materia : sed talis individuatio est in anima : est enim hæc anima et hic et nunc : ergo videtur, quod hæc anima non sit nisi per materiam hæc anima.

2. Adhuc, Anima Adæ aut fuit creata antequam infunderetur corpori in operibus sex dierum, aut non. Si non fuit creata : tunc cum postea creata sit, non requievit Deus ab omni opere suo, quod est contra Scripturam. Si autem tunc creata fuit : aut hoc fuit ratione generis, aut ratione speciei, aut ratione materiæ. Non ratione generis vel speciei : quia nihil dicitur esse creatum ratione generis vel speciei, nisi etiam creetur in ratione esse individui : relinquitur ergo, quod si creata est, ratione materiæ creata sit : ergo ex materia creata est.

3. Adhuc, Hoc videtur Augustinus dicere in Glossa super Genesim. Dicit enim, quod cum dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram*[3], per cœlum et terram intelliguntur corporalis et spiritualis creatura. Sed secundum

[1] Cf. Opp. B. Alberti. IIa Part. Summæ theologiæ, Tract. I, Quæst. 4, passim. Tom. XXXII, editionis nostræ.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. III, Art. 33. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[3] Genes. I, 1.

formam spiritualis creatura non potest intelligi per cœlum universaliter. Ergo oportet quod intelligatur secundum materiam : ergo habet materiam : et sic anima rationalis humana facta est ex materia.

4. Adhuc, Communiter objiciunt ad hoc per illud Boetii in libro de *Hebdomadibus*, quod « omne quod est citra primum, est hoc et hoc : » anima est citra primum : ergo est hoc et hoc. Prima componentia ad esse perfectum, sunt materia et forma. Ergo videtur, quod quidquid habet esse perfectum in natura, sit ex mateaia et forma : anima habet esse perfectum in natura, præcipue rationalis : ergo anima ex materia et forma est composita.

5. Adhuc, Adducunt illud quod dicunt Dionysium dicere : « Post monàdem dias. » Cum ergo solus Deus sit monas, ut dicit Boetius sic : « Hic vere est unum, quod nulli nititur, in quo nullus numerus : » omne creatum videtur esse sub diade sive sub binario : et cum primus binarius componens res ad esse perfectum, sit materia et forma, videtur, quod omne quod habet esse perfectum in natura, sit ex materia et forma : sed anima rationalis habet esse perfectum in natura : ergo habet in se binarium qui est materia et forma.

6. Adhuc, Aristoteles in III de *Anima* dicit, quod « sicut in omni natura aliud est quo est omnia facere in natura illa, et aliud quo est omnia fieri : ita in anima necesse est esse has differentias. » Et ponit in anima, quod intellectus agens est quo est omnia facere, et intellectus possibilis quo est omnia fieri. Sed in omnibus quæ sunt in natura, principium agens reducitur ad formam, et principium patiens ad materiam. Cum ergo hæ duæ potentiæ, activa scilicet et passiva, sint in anima : relinquitur, quod forma et materia sint in anima, a quibus fluunt istæ potentiæ, et in quibus radicantur.

Contra istam quæstionem disputat Augustinus in libro VII *super Genesim ad litteram*, sic objiciens : Si materia ex qua facta est anima, necessario fuerit spiritualis : aut fuit viva, aut non viva : aut rationalis, aut irrationalis. Si fuit non viva et sine ratione, sequitur, quod ex hoc non vivo et irrationali factum sit vivum et rationale : quod absurdum est. Si autem fuit viva et rationalis : tunc sequitur, quod habuerit jam formam complentem se in vivo et rationali. Ex completo autem in forma nihil fit ulterius secundum naturam : et sic iterum sequitur, quod ex tali materia anima fieri non potuit. Sed cont

Solutio. Dicendum, quod anima humana non est composita ex materia et forma : nec anima Adæ facta fuit ex materia spirituali, vel corporali. Dicit enim Boetius in libro de *Duabus naturis in una persona Christi*, quod « in spiritualibus incorporeis nulla penitus est materia : » sed, sicut in antehabitis dictum est, quæstione *si anima est simplex vel composita*, est in eis quod est, et quo est. Per quod est, est id quod est in singulari esse : per quo est, habet esse in natura secundum esse generis et speciei, et definitionem dicentem esse. Solut

Ad primum ergo dicendum, quod principium primum individuationis universale,non est materia : sed quod est per hoc quod est id quod est, discretum est in se, et causa discretionis omnibus aliis quæ sibi insunt : unde per ipsum quod est, quod sibi inest, efficitur discretum et ponitur in numerum et hic et nunc : unde etiam materia in corporalibus per hoc quod est materia, non est principium discretionis et individuationis : sed per hoc quod est id quod est, discretum et divisum ab aliis. Ad

Ad aliud dicendum, quod sicut dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XVII, cap. *Sed utrum in corpore, vel extra corpus*, duæ opiniones fuerunt de anima Adæ. Et dicit, quod Augusti- Ad

ni [1] opinio aliquando fuit, quod ante corpus creata fuit: et positum fuit in electione sua an vellet incorporari, an non : et quod elegit incorporari, eo quod naturaliter ad hoc creata fuit: sicut nobis naturale est velle vivere : male autem vivere non naturæ est, sed voluntatis perversæ. Aliorum autem sententia fuit, quod creata sit in corpore, et quod Deus eam in creando infudit, et infundendo creavit sicut aliorum animas. Et quocumque modo dicatur, creatio ejus non præcesserat in operibus sex dierum nisi in genere : ejusdem enim generis sunt rationalis natura unita corpori, et non unita : et non præcessit in materia sicut corporalia. Potest tamen dici, quod in esse distincto aliquid est dupliciter, scilicet secundum rationem qua distinguitur, et secundum esse. Secundum rationem fuit anima in esse distincto, quando distincta est ad imaginem et similitudinem Dei : quod factum est sexta die. Sed esse distinctum accepit, quando inspirata fuit in faciem Adæ.

d 3. Ad aliud dicendum, quod per *cœlum* secundum Augustinum intelligitur informis natura angelica, non propter hoc quod ejusdem materiæ sit cum cœlo, sed per figuram quæ dicitur metonymia, quia scilicet habitatio angelicæ naturæ est cœlum. Quidam autem dicunt, quod ulterius in angelica natura intelligitur anima rationalis, propter conformitatem intellectualis naturæ, et propter similitudinem imaginis quæ impressa est in utroque et in anima et in Angelo : et ideo nihil valet quod inducitur de materia.

d 4. Ad id quod objicitur de Boetio, dicendum quod anima est hoc et hoc et omne creatum, sicut dicit Avicenna. In nullo enim quod est in potentia ad esse, est idem esse, et quod est: hoc enim est id quod est in seipso : esse autem in seipso, est a principio quod facit debere esse omne quod est. Nec est verum, quod prima componentia sint materia et forma : sed sunt prima in transmutabilibus tantum ad esse, sicut sunt corporalia: in his autem quæ dependentiam habent ad primum principium esse, componentia sunt quod est, et esse, sive quod est et quo est.

Ad aliud penitus eodem modo solvendum est. Dias enim qui est a prima monade in rebus creatis primus, non est materia et forma nisi in corporalibus et transmutabilibus : in aliis autem est quod est et quo est, ut dictum est. Ad

Ad dictum Aristotelis dicendum, quod si passivum et activum univoce acciperentur in anima et corporibus physicis, tunc de necessitate procederet objectio: sed quia passibile est in intellectu, non est receptivum alicujus secundum esse physicum sicut materia recipit, sed est receptivum eorum quæ recipit secundum esse intentionale tantum et simplex, et sicut locus proprius talium intentionum, in quo formæ cognitionis esse intentionale accipiunt, sicut colores esse spirituale accipiunt in perspicuo. Propter quod etiam dicit Philosophus in III de *Anima*, quod intellectus est locus specierum intelligibilium. Et propter hoc non valet ojectio : quia talis potentia activa et passiva non reducuntur in materiam et formam. Ad 6.

Ad id quod contra objicitur, dicendum quod disputatio Augustini bona est, et de necessitate procedit. Hic inquiri non oportet, Utrum anima sit ex materia corporali, sicut dixerunt Tertulliani hæretici, dicentes quod anima lineamentis corporalibus distenditur sicut corpus. Quod enim non sit ex materia corporali, satis ostensum est supra in quæstione de *definitionibus animæ*, ubi disputatum est contra eos qui diffinierunt animam corporeo motivo et cognoscitivo. Ad object.

[1] Cf. S. Augustinum, Lib. VII super Genesim ad litteram, capp. 25 et 27.

MEMBRUM III.

Utrum animæ sint ex traduce, una ex alia, sicut corpus ex corpore[1] *?*

Tertio quæritur, Utrum anima sit ex traduce, una ex alia, sicut aliud quoddam genus hæreticorum dixit. Dicebant enim, quod sicut corpus ex corpore est, ita anima ex anima.

Et hoc nitebantur probare : quia

1. Videbant quod virtus formativa in semine, non potest esse ex ipso semine: cum ergo oporteat, quod habeat principium in natura : et cum non possit aliud esse nisi anima generantis, videtur quod sit ab anima generantis. Cum enim in semine agat actus animæ formando, figurando, disponendo membra, non potest esse nisi anima, ut dicebant. Et propter hoc Plato dixit semen esse parvum et indistinctum animal. Relinquitur ergo, quod ab anima traducatur anima sicut corpus a corpore.

2. Adhuc, Ad hoc inducebant signum: quia sæpe videmus, quod in minoribus filius imitatur patrem : principium autem morum in anima est: relinquitur ergo, quod anima filii traducatur ab anima patris.

3. Adhuc, Hoc videtur confirmari per hoc quod dicit Aristoteles in III *Ethicorum*, ubi probat, quod ira naturalior est passio, quam incontinentia, per hoc quod iracundus pater sæpe generat iracundum filium : incontinens autem sæpe continentem. Narrat enim, quod quidam iracundus traxit patrem in ira usque ad ostium, et generavit filium, qui ira concitatus etiam eum traxit ad ostium, sicut ille patrem suum traxerat avum trahentis: qui cum ad ostium tractus esset, dixit : Sufficit : quia et ego tantum traxi patrem meum. Ac si diceret : Tantum innatum est tibi ex ira ex me, et non plus. Alia signa ponunt de similitudine filiorum ad patres, quæ frequenter fallunt, nec aliquid concludunt de necessitate.

4. De anima Hevæ etiam inducunt, quod facta sit de corpore Adæ, sicut corpus ejus ex corpore Adæ : et propter hoc Scriptura non dicat de Heva sicut de Adam: *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*[2].

5. Adhuc, Dicunt quod nisi anima generaretur ab anima sicut corpus a corpore, generans univoce, generaret imperfecte et æquivoce.

Soluti

Solutio. Dicendum, quod anima nullo modo est ex traduce : quia si esset ex traduce, non crearetur a Deo, sed fieret ex aliquo. Hoc est contra Scripturam in Psalmo xxxii, 15, ubi dicitur: *Qui finxit sigillatim corda eorum.* Ibi enim cor ponitur pro anima, eo quod cor est sedes animæ.

Ad

Et quod supponunt, falsum est : formativa enim in semine non facit actus et operationes animæ. Actus enim et operationes essentiales animæ sunt vivificare, continere et perficere ad esse animati : et nullum eorum actuum facit formativa in semine. Et ideo erravit Plato, qui dixit semen esse parvum animal et indistinctum. Sed sicut ante determinatum est[3], formativa est in semine sicut artifex in artificiato, triplici calore, cœli scilicet qui venit ad semen in lumine cœlesti : et ignis qui venit ad ipsum ex commixtione seminis, eo quod unum miscibilium est ignis : et animæ gene-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XVIII, Art. 8. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] Genes. ii, 7.

[3] Cf. Opp. B. Alberti. Lib. XVI de Animalibus, Tract. I, cap. 6 et seq. Tom. XII hujusce novæ editionis.

rantis, qui venit ad semen, eo quod a tali calore descinditur a corpore generantis. Hoc enim triplici calore formativa dirigendo, figurando, distinguendo, ordinando, componendo, operatur ad perfectionem corporis : quo perfecto solus infundit animam Deus, maxime rationalem, quam de nihilo creat per seipsum.

Ad 2. Ad aliud dicendum [1], quod filius in moribus aliquando imitatur patrem, non est ex hoc quod anima sit ex anima, sed ex hoc, quod licet factivum principium sit anima morum, tamen inclinativum est complexio : sicut dicimus sanguineos esse bonorum morum et quietos, cholericos autem acutos et furibundos, melancholicos autem tristes et studiosos, ut dicit Aristoteles in *Problematibus*. Et hoc modo cum corpus filii descendit a corpore patris, etiam mores patris naturales maxime propagantur in filium. Et hoc modo dicit Philosophus, quod naturalior est ira, quam incontinentia : quia principia iræ sunt accensio sanguinis circa cor, et evaporatio fellis, et vehemens motus spiritus : quæ magis radicantur in complexionantibus, quam principia incontinentiæ, quæ sunt imaginatio delectabilis in muliere, et motus dulcis humidi, et calor temperatus, et spiritus non vehementis motus, sed temperati.

Ad 3. Per hoc patet solutio ad dictum Aristotelis : quia illa est causa dicti sui, et non alia.

Ad 4. Ad id quod dicunt de Heva, dicendum quod nihil valet. Hevæ enim anima sigillatim creata est a Deo sicut anima Adæ : aliter enim non adduxisset eam ad Adam, nisi vixisset et animam haberet. Sed quod de Adam dictum est, et non de Heva, *Inspiravit*, hoc ideo fuit, quia Adam totum principium humani generis fuit, et non Heva : Heva enim extracta est de corpore Adæ, et non e converso, licet anima Hevæ sigillatim a Deo creata sit.

Ad 5. Ad ultimum dicendum, quod generans univoce, generat perfecte : sed sicut diximus in quæstione de *formis* circa principium, generans componitur ex multis virtutibus, in quibus omnibus principatur virtus primi principii creantis : hæc enim omnia alia movet et format. Et ideo illud aliquando generat ad imaginem et similitudinem suam creando ex nihilo : et tunc creatum est anima rationalis : cujus causa est, quod nihil factum ex materia corporali, potest esse ad imaginem et similitudinem creantis, sed imprimitur sibi vestigium creantis tantum. Et sic homo univoce producitur ab homine, sed non perficitur generatio sine actu generantis principii. Sicut enim dicitur in libro de *Causis* : « Primum principium est dives in se, et dives in omnibus aliis. »

MEMBRUM IV.

Utrum animæ descendant a comparibus stellis in corpora ?

Quarto quæritur, Utrum animæ descendant a comparibus stellis in corpora, sicut Plato et Socrates dixerunt ?

Et quia circa hoc tres variantur sententiæ, ideo tria quæruntur.

Quorum primum est, An secundum ordinem naturæ conveniat animas creari ante corpora ?

Secundum, De sententia Pythagoræ, a quo derivata est Manichæa hæresis : Anima facta ante corpus transit de corpore in corpus, sicut adhuc dicunt hæretici Manichæi, et hæretici qui dicuntur Patarini.

Tertium, Utrum ante corpora fuerunt in comparibus stellis, descendentes ab illis incorporentur, et iterum post separationem a corporibus redeant ad compares stellas, sicut dixit Socrates ?

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Lib. XVIII de Animalibus, Tract. I, cap. 4. Tom. XII editionis nostræ.

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS I.

Utrum secundum ordinem naturæ conveniat animas creari ante corpora[1] *?*

Ad primum objicitur sic :

1. Genes. II, 2 : *Requievit Deus die septimo ab universo opere quod patrarat.* Super quod dicit Augustinus ibidem in Glossa, quod omnia creaverat tunc Deus in primordialibus causis : ex illis tamen postea propagavit alia : sed una anima non propagatur ex alia : ergo vel ipsa non est facta in operibus sex dierum, vel postea : et tunc falsum est quod dicitur : *Requievit Deus ab universo opere.* Vel si facta est, erit in primordiali causa facta, vel in actu. Non in primordiali causa : quia nullam habent talem : quia non sunt ex materia : ergo relinquitur, quod factæ sint actu : ergo factæ sunt ante corpus.

2. Adhuc, Augustinus in libro de *Spiritu et anima :* « Istas potentias, irascibilem scilicet et concupiscibilem, habet anima ante corpus : » sed non potest habere nisi sit ante corpus : ergo anima est ante corpus.

3. Adhuc, Logice quidam objiciunt sic : Angeli qui sunt intellectuales substantiæ, omnes creati sunt simul. Cum ergo anima rationalis, etiam intellectualis substantia sit, de ratione naturæ fuit ut etiam animæ rationales simul crearentur.

4. Adhuc, Cum anima rationalis habeat substantiam qua subsistit in seipsa post corpus, eadem ratione habet substantiam qua potest subsistere in seipsa ante corpus. Dicit autem Plato in *Timæo*, quod creator nulli creaturæ negavit commoda secundum suam naturam : ergo creator non negavit hoc animæ rationali, quin faceret eam ante corpus.

5. Adhuc, Est substantia quæ est in corpore nec ante nec post, ut anima vegetabilis et sensibilis in brutis : et huic opponitur illa quæ est in corpore et ante et post. Cum autem una sit in ordine naturæ, ordo perfectus non erit, nisi et altera sit : oportet igitur, quod sit aliqua substantia in corpore quæ sit ante corpus et etiam post : et hoc non potest esse nisi anima rationalis : ergo anima rationalis facta est ante corpus, et erit post corpus. Et est eadem ratio de una et de omnibus : ergo omnes animæ factæ sunt ante corpora.

Contra : Sed contr

1. In Psalmo XXXII, 15 : *Qui finxit sigillatim corda eorum.* Ergo omnes animæ non sunt factæ simul, sed sigillatim.

2. Adhuc, Augustinus in libro de *Ecclesiasticis dogmatibus* dicit sic : « Firmiter tenendum est, quod non omnes animæ sunt ab initio creatæ, ut Origenes finxit : neque cum corporibus seminantur, ut Luciferiani et Cyrillus et quidam Latinorum affirmant. »

3. Adhuc, Ad Ephes. I, 4, super illud : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*, Glossa : « Ne quis putet animas cum Deo fuisse æternas, et tunc aliquid meruisse, juxta errorem illorum, qui dicunt ante hæc visibilia quasdam animas fuisse factas, et tunc meruisse, et fuisse electas. »

4. Adhuc, Si animæ ante corpora creatæ essent : cum haberent potentiam liberam intelligendi et volendi bonum, et avertendi se ab ipso : et sic ante corpus aliquid boni vel mali egissent. Et hoc est directe contra illud Apostoli, ad Roman. IX, 11 et 12, qui dicit de Esau et Jacob : *Cum enim nondum nati fuissent, aut*

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XVII, Art. 2. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam IIam Part. summæ de Creaturis, Tract. I, Quæst. 5. Tom. XXXV.

aliquid boni egissent mali (ut secundum electionem propositum Dei maneret), non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei: Quia major serviet minori. Si autem animæ Esau et Jacob nec ante corpus fuerunt, nec aliquid boni egerunt vel mali : cum una ratio sit de omnibus, nullius hominis anima fuit ante corpus, nec egit aliquid boni vel mali. Et hoc concedendum est : quia hæc est Catholica veritas.

Solutio. Ad 1. Solutio. Dicendum ad primum, quod non oportet, quod omnia creata sint in primis sex diebus in actu vel in materia, nisi in generibus, et speciebus suis. Et hoc ibidem dicit Beda in Glossa sua ubi dicit, Quando requievit Deus, quod non requievit nisi a generibus rerum condendis : sic in genere et specie fuit ibi creata rationalis anima in anima Adæ. Nec oportuit propter hoc, quod una anima propagaretur ex alia, sed quod in propagatione corporum fierent ad rationem et formam, qua facta est anima Adæ quando dixit : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* [1] : tunc enim expressit formam et rationem hominis.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod hoc argumentum provenit ex prava intelligentia verborum Augustini. Non enim intendit dicere, quod anima ante corpus existens habeat istas potentias : sed intendit dicere, quod ex unione ad corpus non habet eas, sed ab ipsa fluunt a substantia pura et simplici, et non secundum conjunctionem ad corpus.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod non est simile : quia substantia intellectualis quæ est Angelus, nullam habet inclinationem vel dependentiam ad corpus : anima autem etiam rationalis secundum naturam inclinationem et dependentiam habet ad corpus : et ideo in corpore debuit fieri anima, et non ante corpus, non simul, sed sigillatim : Angelus vero simul, et non sigillatim, et non in corpore.

Ad aliud dicendum, quod super suppositione falsi procedit illa argumentatio : licet enim anima rationalis sit subsistens in seipsa post corpus, tamen in sua ratione concipit, quod non sit ante corpus : est enim secundum suiipsius rationem perfectio corporis et actus et ratio : et secundum hoc naturaliter est in corpore, et non habet esse ante, nisi dicatur *ante* dignitate, et secundum naturam qua forma est ante materiam. Et est simile, quod nauta in ratione sua bene habet, quod est post navem et separabilis a navi : sed in ratione sua non habet, quod sit ante navem secundum actum navigandi, sed in navi. Dicit enim Aristoteles in II de *Anima*, quod anima habet se ad corpus sicut nauta ad navim. Ad 4.

Ad aliud dicendum, quod in ordine naturæ nulla substantia potuit esse, quæ sit actu ante corpus et in corpore et post, tam secundum Philosophos, quam secundum Sanctos. Secundum Socratem et Platonem in libro *Mennonis* ostenditur, quod anima non habet statum accipiendi perfectionem secundum utramque felicitatem, civilem scilicet et contemplativam, nisi in corpore : et ideo ante corpus existens nihil esset : frustra enim et vane non sunt in ordine naturæ. Secundum Sanctos vero, Augustinum, et Bernardum, et omnes alios, tam Græcos quam Latinos, anima non habet statum merendi nisi in corpore, et rationabiliter, ut scilicet quæ in communicatione corporis peccavit, in communicatione corporis pœniteat, et mereatur immortalitatem : et ideo ante corpus esset frustra et vane. Ad 5.

Ad object. Id quod in contrarium objicitur, totum concedendum est, ut confirmant Sancti et probant : quia Catholica fides est.

[1] Genes. I, 26.

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS II.

De sententia Pythagoræ, a quo derivata est Manichæa hæresis : Anima facta ante corpus, transit de corpore in corpus [1].

Secundo, Quæritur de sententia Pythagoræ a qua derivata est Manichæa hæresis : Anima facta ante corpus, transit de corpore in corpus, sicut adhuc dicunt hæretici Manichæi, et hæretici qui dicuntur Patarini : et propter hoc non occidunt animalia bruta, quia reputant homicidium, sicut si occiderent hominem.

1. Et ut melius intelligatur disputatio contra eos, ponatur sententia eorum sicut ponit eam Joannes Chrysostomus *super Joannem*, in homilia sic dicens : « Pythagorici secundum superabundantiam confusionis delinquentes, muscas, et sciniphes, et arbores, hominum animas fieri, et Deum ipsum animam esse, et alia quædam hujusmodi turpissime asserebant.

2. Adhuc, Augustinus in libro IV de *Civitate Dei*, dicit, quod « hi soli Philosophi videntur advertisse quid esset Deus, qui Deum dixerunt animam esse motu et ratione mundum gubernantem [2]. »

3. Adhuc, Avicenna in VI de *Naturalibus* de istis dixit sic : « Quidam putaverunt, quod anima Deus est, qui est sublimis super esse. Dicunt enim, quod ipse est in aliquibus natura, in aliquibus anima, in aliquibus intellectus, qui est sublimior et mirabilior. Et sunt illi qui dicuntur hæretici. Augustinus autem dicit in libro IV de *Civitate Dei*, quod Varro philosophus, fuit illius opinionis, quod Deus est anima motu et ratione mundum gubernans. »

4. De hac etiam opinione fuit Alexander philosophus, et Xenophanes, et David de Dinanto, qui nititur multis rationibus hunc errorem probare in libro qui dicitur de *Tomis*, sive de *Divisionibus :* post quas probationes ponit talem conclusionem sic dicens : « Manifestum est igitur unam solam substantiam esse, non tantum omnium corporum, sed etiam omnium animarum : et hanc nihil aliud esse quam ipsum Deum : quia substantia de qua sunt omnia corpora, dicitur hyle : substantia vero de qua sunt omnes animæ, dicitur ratio vel mens. » Manifestum est igitur Deum esse substantiam omnium corporum et omnium animarum. Patet igitur, quod Deus et hyle et mens una sola substantia sunt.

5. Rationes autem quibus hoc probant, sunt istæ sicut sunt in libris eorum positæ. Prima est hæc : Intellectus intelligit Deum et hyle sive materiam : sed nihil intelligit intellectus, nisi per assimilationem ad ipsum : oportet igitur, quod assimilatio sit intellectus ad Deum et hyle : hæc autem assimilatio vel est per identitatem, vel per simplicem assimilationem : sed non est per simplicem assimilationem, quia assimilatio non fit nisi per formam abstractam ab eo quod intelligitur, hyle autem et Deus nullam habent formam : si ergo intelliguntur, oportet quod per identitatem quam habent ad intellectum, intelligantur : intellectus igitur et hyle et Deus idem sunt in substantia.

6. Adhuc, Omne passibile, per contra-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XX, Art. 1. Tom. XXVI hujusce novæ editionis. Cf. etiam comment. in II Sententiarum, Dist. XVII, Art. 2. Tom. XXVII. Cf. adhuc IIam Part. Summæ de Creaturis, Tract. I, Quæst. 5, Art. 2. Tom. XXXV.

[2] S. Augustinus, Lib. IV de Civitate Dei, cap. 21.

rias formas est passibile, et non par subjectum quod substat contrariis. Et hoc probatur per hoc, quod subjectum in passivis omnibus, neutri contrariorum est contrarium. Anima et hyle passibilia sunt : sentire enim et intelligere pati est. Inde procedunt sic : Quod subjectum non est passibile nec activum, hoc ideo est, ut dicit Philosophus, quia in omnibus unum : anima et hyle sunt duo subjecta, actionem et passionem suscipientia : ergo propter hoc activa non sunt in invicem, quia in omnibus agentibus et patientibus sunt idem, nullam habentia contrarietatem : ergo intellectus et hyle sunt idem in substantia.

7. Quod etiam hæc duo idem sint cum Deo sic probat David : Idem est a quo non differt differentia, sicut dicit Aristoteles in VII *Topicorum :* et dat exemplum, quod punctum est principium continui, et unitas principium discreti : et non differunt in eo quod prima sunt, sed differunt in hoc quod punctum habet positionem continui, et unitas discreti ordinem : si ergo abstrahantur ab eis istæ differentiæ : cum idem sit a quo non differt differentia, punctum et unitas erunt idem in substantia. A simili Deus et materia et intellectus sive mens sunt prima, unumquodque in ordine suo : et sicut dicit, non differunt in eo quod prima sunt : aliter enim esset idem principium convenientiæ et differentiæ, quod inconveniens est : sed in hoc quod Deus est primum efficiens, et hyle primum suscipiens : si ergo abstrahantur ab his differentiis, idem erunt : una ergo substantia est, quæ est Deus, hyle, et intellectus.

Adhuc sic dicit, quod Aristoteles dicit sic, quod « scientia secundum actum est res scita. » Et alibi, « Omnino autem intellectus et intelligens secundum actum est res intellecta. »

9. Adhuc, In omnibus resolutionibus sic est, quod contingit devenire ad unum simplicissimum, quod ulterius non resolvitur, et in quo non differunt ea quæ resolvuntur : sed constat, quod corporalia ad hoc deveniunt, quod in hyle resolvuntur, spiritualia resolvuntur in mentem, sive νοῦν in Græco : et si deducatur resolutio, non stabit nisi in simplicissimo : et hoc non potest esse nisi Deus : cum ergo omnis resolutio stet in his tribus ut in ultimis, oportet quod hæc tria sint unum in substantia, ut dicunt.

Contra istam hæresim fortiter disputandum est. Sed contra.

1. Constat, quod Deus primum agens et primum efficiens est, et est universaliter agens, et penitus nihil patiens vel suscipiens : hyle sive materia prima principium patiens est, omnium in se suscipiens actionem : universaliter agens nihil patiens, et universaliter patiens nihil agens, numquam possunt idem esse per substantiam : ergo Deus et hyle numquam possunt idem esse per substantiam.

2. Adhuc, Aristoteles in II *Physicorum* dicit, quod tres causæ in unam coincidunt quantum ad rem, non quantum ad modum causalitatis : sed quarta cum tribus numquam etiam quantum ad rem coincidit in idem. Efficiens enim, formalis, et finalis possunt esse res una : sed materia cum eis numquam. Deus est causa efficiens, formalis, et finalis omnium rerum. Ergo cum materia realiter numquam potest esse idem : falsum est ergo, quod Deus et materia prima sint idem.

3. Adhuc, Ens omni modo necesse et omni modo in actu, non potest esse idem in substantia cum ente quod omni modo est in potentia et nullo modo in actu : Deus qui est primum principium, est ens omni modo necesse et omni modo in actu, materia autem omni modo in potentia et nullo modo in actu et nullo modo necesse : ergo Deus et materia prima nullo modo etiam possunt cogitari esse idem.

4. Adhuc, Aristoteles in primo *Physicorum :* Materiam non cognoscimus nisi per analogiam ad formam : sicut enim

æs ad statuam se habet, et lignum ad lectulum, et unumquodque aliorum habentium formam ad formam, sic materia se habet ad formam. Si autem sic est, quod materia cognoscitur per analogiam ad formam, ipsa non potest esse forma vel aliquod formale : Deus est efficiens formale per ideam : ergo materia cum Deo non potest esse idem.

Solutio. SOLUTIO. Error iste pessimus error est, et contra philosophiam, et contra Catholicam fidem, sicut de necessitate probant ultimo inductæ rationes.

Ad 1. AD HOC autem quod primo objicitur pro errore hoc, dicendum, quod Joannes Chrysostomus bene ponit et expresse satis errorem, et deformitatem quæ errorem facit abominabilem. Ex hoc enim, quod Deus dicatur esse prima materia, sequitur quod sicut prima materia formatur in muscas et sciniphes et ranas et bufones et hujusmodi vilia animalia, quod abominabile est audire omni homini habenti clarum et pium intellectum, ita Deus formatur in similia animalia.

Ad 2. AD DICTUM Augustini dicendum, quod Augustinus non laudat eos qui Deum dixerunt esse animam, sicut ipsemet ibidem dicit, sed in hoc quod dixerunt, quod motu et ratione mundum gubernat : unde si non dixissent *animam*, in nullo peccassent : Deus enim est principium omnium per creationem, mundum motu et ratione gubernans ut anima corpus, sed non vivificans, sensificans, et vegetans sicut anima corpus : et ideo nullo modo est anima : quia substantiales actus animæ sunt vivificare, sensificare, et vegetare. Motu autem et ratione gubernare sunt actus secundum substantiam separati motoris in id quod movet, ut nautæ ad navim.

Ad 3. AD DICTUM Avicennæ dicendum, quod ipse bene dicit : sunt enim hæretici et in fide, non tantum Catholica, sed omnium gentium, quæ quacumque lege Deum colunt : omnes enim illi sciunt et credunt, quod Deus est substantia nullo modo commiscibilis cum substantia inferiori, quæ subjicitur actioni et passioni physicis : et sic nullo modo potest esse materia, nec anima, quia et materia et anima subjiciuntur actionibus et passionibus.

AD ID quod ulterius inducitur de conclusione quam post omnia inducit David in libro suo de *Tomis*, dicendum quod falsissimum est, et ex falsissimis concluditur, sicut probatum est rationibus adductis in contrarium, quæ omnes ex per se notis principiis procedunt. Ad 4.

AD PRIMAM rationem quam pro se inducit, dicendum quod error semper provenit ex perversitate intellectus : et cum dicit Philosophus, quod intellectus non intelligit nisi per assimilationem, intelligit hoc de assimilatione intentionali : et hæc assimilatio potest esse in omnibus intellectis : et quando intellectus intelligit Deum, sub intentione Dei intelligit : et quando intelligit materiam, sub intentione materiæ intelligit. Et licet Deus et materia prima non habeant formam quæ possit abstrahi ab eis reali abstractione, tamen plurimas habent intentiones, sub quibus possunt intelligi : quia, sicut ipse dicit Philosophus, quo aliquid est simplicius, eo ad plura refertur pluribus rationibus, et sub intentione cujuslibet est intelligibile : nec tamen propter hoc oportet, quod intellectus et intellecta res sint unum re per identitatem substantiæ. Ad 5.

AD ALIUD dicendum, quod hoc omnino asininum est. Cum enim Philosophus dicit, quod subjectum nec agit, nec patitur, quia unum est in omnibus, intelligit in omnibus agentibus et patientibus per formas contrarias : et est unum unitate subjecti, non unitate esse et essentiæ. Materia autem et anima etsi ambæ patiantur, non tamen patiuntur univoce. Unde si hoc inferatur, quod in omnibus naturalibus agentibus et patientibus anima et materia simpliciter sint idem, incidit fallacia secundum quid et simpliciter. Ad 6.

Ad 7. Ad aliud dicendum, quod illa objectio procedit super suppositione falsi, quod omne quod differt, differat differentia alia a se. Hoc enim falsum est, quia prima seipsis differunt : aliter in differentiis iretur in infinitum. Unde si Deus, materia, et intellectus sint prima ad quæ referuntur differentia omnia in entibus, sequitur de necessitate, quod ipsa differunt maxime, et seipsis differunt, eo quod differentia qua differunt, non potest abstrahi ab eis, sicut nec ipsa a seipsis.

Ad 8. Ad aliud dicendum, quod omnis iste error provenit ex prava intelligentia dictorum Aristotelis. Quando enim dicit, quod scientia est res scita, non intelligit, quod per eumdem modum sit scientia et res scita : sed, sicut dicit in principio *Physicorum*, quod eadem sunt principia essendi et sciendi, aliter et aliter accepta : quia accepta in esse rato rei sunt principia essendi : accepta autem secundum rationem et esse intentionale, quod habent in ratione, sunt principia sciendi. Et ideo dicit Aristoteles in V *Metaphysicorum*, quod unumquodque sicut se habet ad esse, ita se habet ad verum scire.

Ad 9. Ad ultimum dicendum, quod resolutio nec univoca est, nec una in omnibus. Aliter enim resolvitur compositum in simplex, et aliter posterius in prius, et aliter causatum in causam, et aliter particulare in universale, et aliter totum integrale in suas partes, et aliter totum potestativum in partes : et ideo non oportet, quod ultimum in quo stant tales resolutiones, sit idem per substantiam et esse in omnibus : quinimo sequitur, quod sint penitus diversa. Unde licet causæ per resolutionem stent in causa prima, non oportet tamen, quod materialia quæ resolvuntur ad primam materiam, habeant talem materiam, quæ sit idem in substantia et esse cum efficiente primo.

Quæ in contrarium adducta sunt, procedunt et secundum fidem Catholicam et secundum philosophiam. Ad object.

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS III.

Utrum animæ ante corpora fuerint in comparibus stellis, et descendentes ab illis incorporentur, et iterum post separationem a corporibus redeant ad compares stellas, sicut dixit Socrates[1] *?*

Tertio quæritur, Utrum animæ ante corpora fuerint in comparibus stellis, et descendentes ab illis incorporentur, et iterum post separationem a corporibus redeant ad compares stellas, sicut dixit Socrates ?

Ad id objicitur sic :

1. Augustinus *super Genesim* in Glossa dicit, quod « anima Adæ facta est ante corpus. » Tunc autem non potuit esse in corpore : et non videtur posse fuisse nisi in corpore, vel virtutibus cœlestibus : ergo videtur, quod anima ante corpus fuerit in compare stella.

Adhuc, Augustinus in libro VII *super Genesim ad litteram :* « Humanæ opinioni tolerabilius mihi videtur Deum in illis primis operibus, quæ simul omnia creavit, animam humanam creasse, quam suo tempore membris ex limo formati corporis inspiraret [2]. » Ex hoc arguitur ut prius, quod scilicet cum ad nullam

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XVII, Art. 2. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam IIam Part. Summæ de Creaturis, Tract. I, Quæst. 5, Art. 3. Tom. XXXV.

[2] S. Augustinus, Lib. VII super Genesim ad litteram, cap. 24.

creaturam, tantam haberet similitudinem sicut ad Angelos, antequam anima esset in corpore, in cœlis fuit inter Angelos : et sic de cœlis descendit ad corpus.

3. Adhuc, Augustinus, ibidem, « Credatur ergo, si nulla Scripturarum auctoritas seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexta die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi, anima vero jam ipsa crearetur. » Et ex hoc arguitur idem quod prius : quia ante corpus non potuit habere locum magis congruum, quam cœlum : et sic videtur, quod a cœlo ad corpus descenderit omnis anima humana.

4. Adhuc, Augustinus, ibidem, « Melius creditur animam prius creatam, naturaliter velle incorporari, sicut naturale est nobis velle vivere : male autem vivere non est jam naturæ, sed perversæ voluntatis [1]. » Et ex hoc sequitur idem quod prius.

5. Adhuc, Hoc multis rationibus probat Gregorius Nyssenus in libro de *Homine*, loquens contra Eunomium quemdam philosophum, qui dicebat animam esse substantiam corpoream in corpore creatam.

Et est prima ratio hæc : «Omne quod habet generationem corporalem et temporalem, corporale est et mortale. » Si ergo anima in corpore creationem habet, mortalis erit : quod est inconveniens : ergo ante corpus facta est.

Secunda ratio sic dicit : « Concordant autem cum his et quæ sunt Moysi, qui sensibilium generationem subscribens, non inter sensibilium generationem et eam quæ est intelligibilium expressit. » Et est sensus, quod Moyses dixit primo substitui materiam corporalium et in ea non expressit creationem Angeli vel animæ rationalis, ut Angelus et anima rationalis ante omnem materiam intelligantur esse creata.

Tertia ratio sua est, in qua sic dicit : « Si autem quis ex eo quod post plasmationem corporis immissa est anima, æstimaverit post corpus generatam eam esse, excidet a veritate. Aut enim eam mortalem dicet, ut Aristoteles, qui dixit eam in corpore generatam esse. Aut dicet ut Stoici, qui incorpoream substantiam et ante corpus creatam esse dixerunt, ut non mortalis animæ intelligentiam nobis repræsentet. »

Quarta ratio est ibidem, ubi sic dicit : « Creationis hoc præcipuum est, opus ex non entibus facere. Si igitur ad invicem generatione animæ fiunt, ratione providentiæ fiunt, et corruptibiles sunt quemadmodum alia, quæ ex successione generis fiunt. Si autem ex non entibus animæ deducuntur ad esse, creatio quidem fit : et tunc non est verum dictum Moysi : *Requievit Deum ab omni opere suo* [2]. Utrumque autem horum inconveniens est, scilicet et quod anima sit mortalis, et quod non verum dicat Moyses. » Ergo relinquitur animas ante corpus simul esse creatas. Et quia posset objici Gregorio illud verbum Joannis, v, 17 : *Pater meus usque modo operatur, et ego operor*. Solvit ibidem, et dicit, quod non intelligitur de opere creationis, sed de opere gubernationis et propagationis.

6. Adhuc, Idem sentit Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa*, ubi inducens Gregorium Nazianzenum, quem vocat theologum, dicit sic : « Ergo autem consentio Gregorio theologo. Dicebat enim primo intellectualem substantiam creari, et ita, hoc est consequenter, sensibilem [3]. » Cum ergo anima sit substantia intellectualis,et corpus substantia sensibilis, anima est ante corpus creata : et cum congruum locum non habuisset nisi in cœlis, videtur ante corpus fuisse in cœlis.

[1] S. Augustinus, Lib. VII super Genesim ad litteram, cap. 27.

[2] Genes. II, 2.

[3] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 3.

7. Ulterius, Quæritur de dictis Platonis, qui hoc expresse videtur dicere in secunda parte *Timæi*, ubi sic dicit inducens Deum deorum loquentem ad planetas, et dicentem sic : « Hujus universi generis, hoc est, mortalium, sementem ego faciam (et dicit commentum Chalcidii, sementem, hoc est animam) vobisque tradam : vosque cætera exsequi par est, hoc est, justum est, ita ut immortalem cœlestemque naturam mortali textu corporis, scilicet extrinsecus ambiatis, jubeatisque nasci : cibum provideatis, et incrementa detis : ac post dissolutionem id seminis quod credideratis, facta sectione animæ et corporis recipiatis. » Ex hoc accipitur, quod animæ ante corpora factæ sunt, et traditæ intelligentiis quæ præsident stellis ad incorporandum : et post mortem iterum deducuntur ad compares stellas.

8. Adhuc, Plato, ibidem, « Si quidem passiones ac perturbationes frænarent ac subjugarent, justum his levemque vitam fore. » Sensus est, quod si animæ rationales subjungant sibi passiones, tunc justum est, quod assumantur ad locum ubi semper levem vitam ducant, passionibus non subjectam. Si autem passionibus vincerentur, justum esset, quod tunc transferrentur ad confragosam vitam, et contubernium comparis stellæ amitterent et transferrentur in alia corpora, canum scilicet, leonum, et similium animalium, in quibus talibus passionibus semper subjacerent.

9. Ulterius, Quæritur de verbis Macrobii, et quorumdam aliorum Platonicorum. Dicit enim Macrobius in libro suo primo, sic : « Zodiacum circulum lacteus circulus obliquæ circumflexionis in occursum ambiendo complectitur, quem duo tropica signa, Capricornus scilicet, et Cancer intersecant. Has solum Jonaphin vocaverunt : quia in utroque obviantes solstitio ulterius solis inhibetur accessus : et fit ei regressus ad zonæ viam, cujus terminos numquam relinquit. Per has partes de cœlo in terram in axe, et de terris in cœlum remeare credunt animas hominum. Ideo hominum dicunt esse unam, altera vero deorum vocatur. Hominum Cancer, quia per hunc in inferiora descensus est : Capricornus deorum, quia per illum animæ in propriæ immortalitatis sedem et in deorum mansionem revertuntur. »

10. Adhuc, Macrobius, ibidem, « Hoc ergo primo pondere de zodiaco et lacteo ad subjectas usque sphæras anima delapsa, dum et per illas labitur, non solum, ut diximus, luminosi hujus visibilis corporis avertitur accessu, sed etiam singulos motus, quos in exercitio est habitura, producit, logisticon, hoc est, ratiocinativam, et intelligentiam theoricam in Saturni sphæra accipiens : in Jovis vero sphæra accipit vim agendi, quod practicum sive intellectus practicus dicitur. »

11. Adhuc, Macrobius, ibidem [1], « Animæ beatæ ab omni cujuscumque contagione hujus corporis liberæ, cœlum possident. Quæ vero per appetitum corporis hujus, quam in terris vitam vocamus, ab illa specula altissima et perpetua luce fulgenti, desiderio latenti descendere cogitaverunt, pondere ipso terrenæ cogitationis paulatim in inferiora dilabuntur. » Ibidem subjungit : « In singulis enim sphæris quæ cœlo subjectæ sunt, ætherei obvolutione vestitur, ut per eas gradatim societati hujus indumenti testei concilietur. » Ex omnibus his accipitur, quod animæ ante corpora in cœlo fuerunt, et inde descenderunt.

12. Per rationem etiam quidam nituntur hoc probare sic : Nulla forma substantialis activa est vel passiva, ut dicit Philosophus : omnis enim actio vel passio a contrarietate formarum est, substantia autem non habet contrarium. Anima igitur aut producitur a natura,

[1] Vide Auctorem in I de Anima, Tract. II, cap. 7 (Nota edit. Lugd.)

vel non. Si a natura : aut producit eam actio formæ substantialis, aut accidentalis. Non forma substantialis : quia illa nec agit, nec patitur, cum non habeat contrarium. Nec ab accidentali : quia accidens substantiam facere non potest, sed potius e converso : ergo videtur, quod anima rationalis non potest produci a natura et in corpore.

13. Adhuc, Sicut se habent formæ existentes in potentia ad potentiam illam, sic se habent formæ quæ non sunt in potentia ad existere in actu. Sed formæ quæ sunt in potentia, omnes simul creatæ sunt in seminalibus rationibus, ut dicit Augustinus in libro VII *super Genesim ad litteram :* in materia ergo formæ quæ non sunt in materia, omnes simul creatæ sunt in actu : et sic animæ rationales omnes simul creatæ sunt.

Sed contra. Sed quia iste error magnorum est, et semper fuit inter Philosophos et hæreticos Manichæos, ideo disputandum est in contrarium antequam ista solvantur.

Sunt autem rationes in contrarium Avicennæ sic :

Si anima est ante corpus : aut est unum, aut est multa. Si est unum : tunc ex illo uno animantur omnia corpora viva quæ vivunt anima rationali. Et hoc non potest esse nisi in altero duorum modorum, scilicet quod aut una anima sit in omnibus corporibus hominum : et hoc esse non potest, quia secundum perfecta differunt perfectiones et numero et genere et specie : perfecta autem hominum corpora differunt numero ad minus : ergo et animæ differunt numero. Aut oporteret, quod una anima esset universalis, et illius universalis essent partes particulares animæ, et in qualibet generatione pars quædam illius animæ universalis descenderet ad generatum corpus vivificandum : quod valde absurdum est, cum anima simplex est substantia, et tales partes non habeat.

Si vero dicatur, quod sit ante corpus, et ut multa, objicit Avicenna, quod non sunt nisi quinque causæ multitudinis : et sic necesse est, quod aliqua illarum causarum fecerit multas animas. Multitudo enim est aut à causa intrinseca, vel extrinseca : aut a causa substantiali, aut a causa accidentali. Si a causa substantiali : cum, sicut dicit Damascenus et Aristoteles in IV *Physicorum*, divisio sit causa numeri, numerus autem causa differentiæ, oportet quod illa multitudo causetur a divisione formali, vel materiali. Non a divisione formali : quia si multæ sunt animæ ante corpora, omnes illæ conveniunt in forma et definitione : ergo divisione formali non dividuntur, nec differentiam accipiunt, sed convenientiam et unitatem. Si autem divisione materiali dicantur differre : hoc stare non potest : quia in antehabitis probatum est per disputationem Augustini in libro VI *super Genesim ad litteram* [1], quod anima nec est ex materia spirituali, nec ex materia corporali.

Si vero dicatur, quod multitudo est ex corpore cujus est anima : sequitur, quod extra corpora illa animæ nullam habent multitudinem : et hoc est contra positionem illorum. Si vero dicatur, quod per respectum ad corpus anima differt ab anima : aut erit per respectum ad corpus quod est actu, aut per respectum ad corpus in potentia tantum. Si per respectum ad corpus quod est actu : tunc oporteret, quod cum multitudine animarum esset multitudo corporum actu : et sic animæ non essent ante corpora, sicut dicit positio ista : vel quod haberent ante ista corpora alia corpora. Et hoc quidam dixit hæreticus Manes. Sed refellitur statim : quia impossibile est, quod unius rationis et esse perfectio aptetur corporibus diversis secundum speciem. Et hujusmodi rationem assignat Aristoteles in primo de *Anima*, loquens contra Pythagoram, qui dixit

[1] S. Augustinus, Lib. VI super Genesim ad litteram, cap. 6.

transferri animam de corpore in corpus, dicens quod anima se habet ad corpus organicum sicut ars cum ratione factiva se habet ad organa illius artis. Unde sicut tibicen non potest operari operationes suæ artis, nisi tibia et fistula : et si induat artem textoricæ sive ædificativæ, nihil faciet ad artem, non enim facit harmoniam serra et securi : ita anima quæ ex diversis potentiis unum potestativum totum est, nihil operabitur ad vitam suam pertinens, nisi per organa a natura sibi determinata et formata. Anima igitur in corpore nihil operabitur ad vitam hominis pertinens : et idem est dicere animam hominis transire in corpus alterius animalis, quod tectonica cum instrumentis suis tibicines indui ad fistulandum : quod derisorium est : sequitur enim ex hoc, quod numquam aliqua anima propriam vitæ operationem operabitur in aliquo corpore : et sic ad nihil est anima, quod absurdum est.

Si autem ex causa extrinseca est divisio : tunc oportet, quod sit ex loco et tempore : sed hoc esse non potest : quia ab eo quod est extrinsecum rei, nec est unitas, nec multitudo in re. Unde etiam locus et tempus divisa sunt signa divisionis eorum quæ ante divisa sunt secundum rationem in esse et subjecto.

Adhuc respondet Manes hæreticus, quod ante corpora animæ differunt sapientia et gratia quam habent. Sed hoc jam improbatum est, ubi disputabatur contra illam hæresim, quæ dixit ante corpora animas fuisse, et meruisse electionem, qua postea electæ sunt : eo quod dicit Apostolus, ad Roman. IX, 11 et seq. : *Cum nondum nati essent, aut aliquid boni egissent aut mali,... non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei : Quia major serviet minori, sicut scriptum est : Jacob dilexi, Esau autem odio habui.*

Adhuc, Avicenna objicit sic : Singularitas uniuscujusque singularis est ex collectione accidentium quæ in alio inveniri non possunt. Hæc collectio accidentium non invenitur nisi in anima existente in corpore, vel quæ fuerit prius in corpore, sicut in anima separata post mortem. Ergo ante corpus nulla fuit anima singularis : nec fuit sub multitudine : ergo nulla anima fuit ante corpus.

Adhuc sic objicit : Nihil est vanum in natura : sed anima finaliter est ad hoc, quod in corpore organico sit causa et principium hujus vitæ : sed ante corpus existens, non est causa talis vitæ : ergo si est ante corpus, frustra et vane est, quod non est in natura.

Si quis autem objiciat Avicennæ, quod eadem ratio est de anima manente post corpus. Respondet Avicenna, quod hoc non est verum : quia anima incipit esse in corpore, et tamen non habet esse a corpore, et ex illo esse concipit proprietates non communicatas corpori, quas retinet cum separatur a corpore, et quibus differt ab alia anima.

Solutio. Ad 1, 2, 3 et 4.

SOLUTIO. Dicendum, quod in illis quatuor auctoritatibus Augustini, quæ inductæ sunt in principio hujus articuli, non intendit Augustinus dicere, quod animæ fuerint ante corpus, nisi hoc modo quo actus et ratio est ante illud cujus est ratio et actus : et hoc est secundum naturam, et non secundum esse. Et ideo quod arguitur ex eis, non valet.

Et quando dicitur, quod quievit ab omni opere die septimo, sicut jam sæpius dictum est : hoc non intelligitur nisi quantum ad genera et species, quæ postea nova non creavit, nec disposuit, nec ornavit : sed quod nihil postea creaverit, hoc falsum est : quia animas creat omni die ex nihilo : et propter hoc non sequitur quod arguitur, scilicet quod fuerunt animæ in comparibus stellis : et si aliquo modo sint ante per naturam, adhuc non sequitur, quod in comparibus stellis præfuerint : anima enim non refertur ad corpus organicum ut motor tantum, sed etiam ut actus corporis physici organici : et propter hoc nullum

corpus, nec stella, nec aliud, congruit ei in quo sit, nisi corpus organicum.

Ad 5. Ad primam rationem Gregorii dicendum, quod salva pace sua, non procedit. Non enim sequitur, si anima generationem habet in corpore, quod ideo sit corporalis et mortalis : sed hoc sequeretur, si generationem haberet in corpore, et a corpore. Sicut autem præinductum est in ratione Avicennæ, licet anima esse accipiat in corpore, non tamen a corpore, sed a principio universi esse, quod, ut dicit Avicenna, in omnibus facit debere esse, et non quocumque modo agente et producente actum, sed agente ad imaginem et similitudinem suam : propter quod anima creata est non ex materia, sed in materia corporis : nusquam tamen immersa sibi sicut forma naturalis, sed elevata super ipsum sicut super mobile, ut in antehabitis dictum est.

Ad secundam rationem dicendum, quod quatuor sunt coæquæva secundum Augustinum, scilicet materia quatuor elementorum, cœlum, angelica natura, et tempus : quorum nullum ante aliud creatum est secundum rem et esse. Unde in hoc non potest dici, quod angelica natura prior sit creata, quam alia secundum esse, nisi natura et ratione, ut dictum est. Sicut etiam dicitur, Eccli. I, 4 : *Prior omnium creata est sapientia :* quod Glossa exponit de sapientia angelica. Propter quod non sequitur etiam, si esset prior creata, quod fuerit in comparibus stellis : cœleste enim corpus sibi per naturam non competit.

Ad tertiam rationem ejusdem dicendum, quod non valet : non enim dicit animam mortalem qui dicit in corpore creatam, nisi dicat etiam ex corpore creatam : corruptibilitatem enim non habet res ex eo quod alicui inest, cum possit incorruptibiliter inesse sicut motor mobili. Sed omne quod corrumpitur, corruptionem habet ex principiis ex quibus est si naturaliter corrumpitur. Nec potest dici, quod corruptione corporis corrumpatur : quia, sicut jam habitum est, esse non accipit ab illis quæ sunt principia corporis, sed in illis. Quod dicit de Stoicis, dicendum, quod verum est, quod opinio Stoicorum fuit, quod omnes animæ fuerint actu simul creatæ et in corpore, et quod sæpius corrumperentur per sæcula sibi succedentia, et in corporibus illis acciperent perfectionem virtutis moralis et intellectualis, sicut expresse dicit Socrates in libro *Phedonis*, et in libro *Mennonis*. Sed iste est error et contra philosophiam, et contra theologiam, et a nullo tenendus.

Ad quartam rationem ejusdem dicendum, quod una anima non propagatur ex alia : nec aliquis hoc dixit : ex hoc enim sequeretur, quod anima esset mortalis et corruptibilis : sed Deus creat animam. Nec propter hoc est falsum dictum Moysi : quia, sicut paulo ante dictum est in hoc eodem articulo, non intelligitur, quod nihil postea creaverit, sed quod nova genera rerum postea nec creavit, nec disposuit, nec ornavit.

Ad aliud dicendum, quod Damascenus et etiam Gregorius non intelligunt ante in tempore creatam esse intellectualem creaturam, sed natura et dignitate : et in cujus lumine, ut dicit Augustinus, cætera creanda illustrarentur : sicut ipse dicit, quod sex dies sunt, et mane et vespere in eis, sex illustrationes supra res creandas et creatas, eo modo quo in tractatu *sex dierum* dictum est. Quod tamen non potest intelligi de anima rationali : illa enim non est creata juxta contemplationem Verbi immediate, sed potius ad imaginem Dei : et ut sit motor et ratio et actus corporis organici. Ad

Ad dictum Platonis dicendum, quod erroneum est simpliciter, et contra philosophiam, et contra theologiam. Si tamen excusari debeat aliquo modo : tunc dicendum, quod sementis non est anima, sed potius virtutes cœlestes in materiam generabilium diffusæ, præparantes corpus ad generationem ut infundatur ani- A

ma, et disponentes per inclinationem ad dilectionem pietatis et justitiæ, sicut faciunt Angeli per ministerium custodiæ, ut postea merito pietatis et justitiæ resoluta anima a corpore, ad æthereas sedes recipiatur. Ex tali enim influentia intelligentiarum creatur eupraxia, secundum Aristotelem in libro de *Fortuna eupraxia*.

8. Ad aliud dicendum, quod Plato et Socrates posuerunt transcorporationem, ut dicit Gregorius Nyssenus, metaphorice, non litteraliter intelligendam. Et hoc ideo, quia quando anima subjacet passioni iræ, tunc ipsamet metaphorice dicitur leo, et sic anima transit ad leoninam naturam : passiones enim movent animam et figurant spiritualiter et ad suos effectus : et sic dicitur anima transcorporata : et hoc modo Plato intellexit transcorporationem, ut dicit Gregorius Nyssenus. Et sic etiam Socrates dicebat eas exagitari post mortem quæ in talibus finiunt vitam.

9. Ad dicta Macrobii dicendum, quod fabulosa sunt, et integumenta eorum quæ dixerunt Gentiles idololatræ, qui dixerunt, quod propter hoc quod sol redit a Cancro et descendit ab aquilone in meridiem, inde descendere animas, quorum sol, qui secundum eos principium est generationis, ductor est : Capricornum autem, quia ab illo ascendit sol ad aquilonem, qui (sicut dicebant) dux est omnium generatorum et corruptorum, dixerunt esse principium revectionis ad superos. Quod fabulosum est et contrarium philosophiæ et theologiæ. Et quod dicunt de lacteo circulo, per quem ascendunt et descendunt, non est dictum nisi propter hoc quod ille circulus candet quasi lacte perfusus sit. Et quia anima illustratur sensibilium cognitione et intelligibilium, propter hoc integumento poetico dederunt ei galaxiam, sive viam lacteam pro ascensu et descensu : ideo etiam lactis alimoniam dari nato primam, ut candor cœlestis in animo suo conceptus, candore lactis nutriretur et convalesceret.

Ad aliud dicendum, quod non intel- Ad 10.
lexit Macrobius, nec etiam Plato, quod anima rationalis vires acciperet in stellis : quia potentiæ animæ a substantia et esse animæ fluunt. Unde a quo substantiam accipit et esse, ab illo accipit et vires. Sed volebant dicere, quod in corpore dispositiones ad tales actus potentiarum juvantur a proprietatibus planetarum et stellarum sic : Quod enim frigidum et siccum, quæ qualitates sunt Saturni, confortant memoriam in bene tenendo, ideo dixerunt, quod memoriam accipit in sphæra Saturni : et quia lumen Saturni superius est et informat omnia lumina inferiora : dicit enim Ptolemæus in *Quadripartito*, quod omnes aliæ stellæ applicantur et junguntur Saturno, et ipse nulli, et similiter lumen rationis sive intellectus omnibus luminibus sensibilibus applicatur et ordinat ea, et non e converso, eo quod logisticon, hoc est rationale lumen accipit a Saturno. Iterum quia Jupiter humidus est et calidus et luminosus valde : quæ sunt principia quæ resolvunt organa ad actiones quibus utitur intellectus practicus sive thimicus, ideo dixerunt, quod in sphæra Jovis accipit *thimicon*, hoc est, intellectum practicum : et in sphæra Solis splendorem sensuum : et sic adaptabant in aliis.

Ad aliud dictum Macrobii dicendum, Ad 11.
quod fabulosum est et erroneum. Animæ enim pondere affectuum nullo modo descendunt in corpora, sed potius creatæ cum potentiis suis determinantur ad corpus secundum naturam.

Ad id quod per rationem objicitur, Ad 12.
dicendum quod anima rationalis per creationem producitur a Deo, et non a natura : sed producitur in corpore ad esse, ut per hoc demonstretur, quod est actus corporis et perfectio. Et bene concedendum est, quod nec a substantiali, nec accidentali forma producitur, sed immediate a Deo : et si principia naturalia in formis substantialibus et accidentalibus aliquid ad hoc operantur, hoc erit disponendo in corpore cui est infun-

denda anima, et non ad esse vel substantiam animæ.

Ad 13. Ad aliud dicendum, quod hoc penitus nihil valet : quia formæ existentes in potentia materiæ, et simul formæ existentes in actu secundum naturam, non habent in quo sint nisi in illo existente cujus sunt actus : et illa quorum sunt actus, non sunt simul, sed successive : propter quod etiam successive animæ creantur.

Ad obj. Rationes autem Avicennæ procedunt et bonæ sunt et secundum philosophiam et theologiam : et solutio ejus quod posset objici Avicennæ, optima ponitur ab eo. Unde totum quod dicit, verum est et procedit, et per ipsum improbatur error introductus.

QUÆSTIO LXXIII.

De causa efficiente animæ.

Deinde quæritur de causa efficiente animæ, Utrum scilicet immediate facta sit a Deo, vel mediantibus intelligentiis, ut quidam dixerunt ?

Et circa hoc quæruntur duo, scilicet utrum solus Deus sit causa efficiens animæ ?

Et secundo, Utrum ex hoc anima sit incorruptibilis post absolutionem a corpore ?

MEMBRUM I.

Utrum solus Deus sit causa efficiens animæ [1] ?

Ad primum proceditur ex rationibus quas ponit Joannes Toletanus Archiepiscopus in libro suo de *Anima*. Et sunt præcipue duæ.

1. Una est, quod dicit, quod creans nunc et non ante vel faciens, oportet nova dispositione esse dispositum ad faciendum : anima hæc vel illa creatur nunc et non ante : ergo creans ipsam, oportet nova dispositione esse dispositum : Deus nulla dispositione nova disponitur : ergo Deus per seipsum non est causa efficiens animarum, sed intelligentia angelica facit eas.

2. Adhuc, Quod immediate fit a Deo, immediate habet se ad ipsum ad illuminationes recipiendas : ergo a destructione consequentis, si non immediate recipit illuminationes, non immediate fit a Deo. Sed, sicut habitum est in tractatu de *hierarchiis*, anima rationalis illuminationes recipit ab Angelis, et non immediate a Deo : ergo videtur, quod anima non immediate sit a Deo.

3. Adhuc, Super octavam propositionem libri *Causarum* commentum dicit sic : Anima facta est causa corporum, et facta est causata ab intelligentia quæ est

[1] Cf. Opp. B. Alberti. IIa Part. Summæ de Creaturis, Tract. I, Quæst. 5, Art. 4. Tom. XXXV novæ editionis nostræ.

ante ipsam. Ergo videtur, quod intelligentia angelica causa sit animæ, et non Deus.

4. Adhuc, Ibidem, Anima quæ suscipit impressionem intelligentiæ, facta est inferioris operationis quam ipsa intelligentia : sed non recipit impressionem ab aliquo, ut dicit idem Toletanus, nisi quod factum est ab illo : ergo videtur quod anima facta est ab intelligentia.

5. Adhuc, Ad idem arguitur ex ordine rerum. Dicit enim Augustinus in libro XII *Confessionum :* « Duo fecisti, Domine : unum prope te, et alterum prope nihil, hoc est, angelicam naturam, et materiam primam quæ prope nihil est [1]. » Sed talis ordo propinquitatis et remotionis a primo principio, dicit ordinem principiorum. Ergo videtur, quod omnia illa quæ intermedia sunt, causata sunt ab his quæ sunt juxta primum : anima rationalis est de intermediis : ergo videtur, quod ipsa causata sit ab Angelis qui sunt juxta primum.

6. Adhuc, Sic est in ordine corporum, quod inferius semper formatur et movetur a superiori et causatur ab ipso : ergo sic etiam est in ordine spirituum : sed anima rationalis inferior est Angelo, quod constat : ergo videtur, quod formatur et movetur et causatur ab Angelo.

Contra. CONTRA :

1. Augustinus in libro de *Ecclesiasticis dogmatibus :* « Creationem animæ solum creatorem omnium nosse dicimus [2]. » Et ibidem, « Dei judicio coagulari in vulva et compingi atque formari dicimus corpus, ac formato jam corpore, animam creari ac infundi, ut vivat in utero homo ex anima constans et corpore et egrediatur vivus ex utero, plenus humana substantia. »

2. Adhuc, Dicit Joannes Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa*, quod hæresis sit dicere, quod Angelus etiam aliquis creet, sic : « Quicumque Angelos conditores aiunt vel creatores cujuscumque etiam substantiæ, ipsi os diaboli sunt, eorum quidem patris : creaturæ enim existentes non sunt conditores vel creatores alicujus rei [3]. » Idem dicit Augustinus *super Genesim ad litteram.*

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod nullo modo credendum vel dicendum est, quod anima rationalis ab aliquo sit facta vel creata nisi immediate a Deo : quia, sicut dicunt Augustinus et Damascenus, creare actus incommunicabilis est omni creaturæ, et soli Deo creatori omnium convenit. Et hujus ratio est, quia infinitæ potentiæ est educere aliquid ex nihilo : et sicut dicitur, ad Roman. IV, 17 : *Vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt.* Infinita autem potentia non convenit alicui creato : et hujus ratio est, quod omne creatum est post esse secundum naturam et fundatum in esse : et ideo nulla sua potentia est, sive sit cognitiva, sive sit operativa, nisi super existens : creatio autem fundatur in non ente quod est ante ens : et ideo nulli creato convenire potest.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod Deus non recipit dispositiones diversas ex hoc quod nunc crearet, non ante : ab æterno enim uno modo et eodem se habuit et dispositione sapientiæ et dispositione potentiæ agentis, ut hæc anima nunc crearetur ab ipso, et non ante, nec post.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod in hoc deceptus est Toletanus : quia credidit, quod idem ordo esset illuminati ad illuminantem, et facti ad facientem : et hoc non est verum, quia multa fiunt immediate a Deo, sicut cœlum et terra et prima materia : quæ tamen non se habent ad recipiendas illuminationes immediate ab ipso. Et similiter est de anima rationali : et ideo ratio sua ista non procedit.

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. XII Confessionum, cap. 7.

[2] IDEM, Lib. de Ecclesiasticis dogmatibus, cap. 14.

[3] S. J. DAMASCENUS, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 3.

Modus enim percipiendi illuminationes, differens est ex differenti perspicacitate intelligentiæ, et differenti simplicitate essentiæ, et non ex hoc quod immediate fiat vel non fiat a causa efficiente hac vel illa.

Ad 3. Ad aliud quod dicitur in libro de *Causis*, dicendum quod si volumus salvare quod dicitur in commento libri *Causarum*, dicemus, quod intelligitur, quod intelligentia non sit causa animæ rationalis in esse substantiali, sed tantum in forma illuminationum ad bene esse : et hoc non creando vel benefaciendo, sed instruendo.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod impressiones intelliguntur formæ illuminationum secundum triplicem visionem, qua Angelus illuminat animam, scilicet sensibilem, imaginariam, et intellectualem. Sed quod dicit, quod non recipit illuminationes nisi ab eo quod est causa ejus efficiens, hoc falsum est, nisi intelligatur de causa efficiente illuminationis, et non substantiæ illuminatæ. Omne enim superius in ordine ex amore naturali, ut dicit Ierotheus, illuminationes providentiæ effundit super inferius, et movet ipsum ut convertatur ad superius : et tamen inferius non semper fit a superiore secundum esse substantiale.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod ille ordo quem ponit ibi Augustinus, non est ordo principiorum facientium esse et substantiam, sed est ordo reducentium inferiorum in primum, secundum quod dicit Dionysius, quod « lex divinitatis est per prima media, et per media ultima reducere. »

Ad 6. Ad ultimum dicendum, quod sic est etiam in ordine corporum : inferius enim secundum esse substantiale non fit a superiore, sed recipit impressiones ejus quoad bene esse, sicut luna et stellæ a sole, et sicut terra et inferiora elementa a cœlo.

Ad object. Quod objicitur in contrarium, concedendum est : quia hoc est Catholica fides : et paulo ante assignata est ratio, quare creaturæ non potest convenire potentia creandi.

MEMBRUM II.

Utrum anima ex hoc quod solus Deus causa ejus efficiens est, sit incorruptibilis post absolutionem a corpore [1]?

Secundo quæritur, Utrum anima ex hoc quod solus Deus causa ejus efficiens est, sit incorruptibilis post absolutionem a corpore ?

Et videtur, quod sic.

Actus enim corporis a Philosophis ponitur in triplici differentia. Quidam enim est actus corporis et corporalis sicut forma quæ est in corpore et subjicitur principiis corporis in agendo et operando, sicut anima vegetabilis in plantis, et sensibilis in brutis : propter quod talia non agunt, sed aguntur et impelluntur ad actiones et opera passionibus corporalibus. Est etiam corporis actus qui est in corpore non corporalis : et hæc est forma quæ non est nisi in corpore, eo quod educitur de materia vel causatur in materia ad harmoniam corporis, sicut sensus, ut dicit Aristoteles, harmonia est, quæ nec recipit aliquid nisi quod est de harmonia sui organi, sicut visus, qui non recipit nisi id quod fit in actu per lumen, eo quod ipse consistit in organo cujus harmonia fit ex humido perspicuo, quod fit in actu per lucem, qui licet actus elevatus sit super principia materiæ, ita quod non subjicitur eis sicut forma naturalis, tamen nec agit nec patitur recipiendo nisi in ma-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XIX, Art. 1. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

teria : et ideo etiam actus materiæ dicitur.

Et est actus corporis qui nullum habet esse a corpore, licet habeat esse in ipso : a nullo enim principio corporali accipit esse, nec in aliqua operatione ab aliquo principio corporis agitur ad operationem, nec in aliqua passione sive receptione restringitur ad hoc quod recipiat connaturalia hujus corporis vel illius, sed liber est ad receptionem omnium, et ut judicet de omnibus secundum rationem cognitionis. Et talis actus est anima rationalis sive intellectualis : et talis actus nihil penitus de esse suo habet a corpore, nec de actione sua habet aliquid a corpore, nec de passione sua qua recipit omnia : quia si de potentia recipiendi haberet aliquid a corpore, sequeretur quod reciperet quidem ea quæ sunt connaturalia illi corpori, sicut visus connaturalia perspicuo sive diaphano et non alia recipit. Et ille actus nec esse nec operationem nec passionem habet a corpore. Unde nec secundum esse, nec secundum operationem, nec secundum passionem dependet ad corpus. Et propter hoc Aristoteles dixit, quod intellectus nullius corporis est actus. Et Anaxagoras dixit, quod intellectus nulli nihil habet commune, et propter hoc est receptibilis omnium. Talis igitur anima intellectualis cum esse non habeat a se, eo quod causata et creata est : nec habeat a corpore, ut jam ostensum est, quia si haberet a corpore, nec in illo haberet potentiam agendi nec recipiendi, nisi in his quæ essent connaturalia illi corpori : nunc autem habet libertatem agendi et recipiendi omnia, et ubique, et semper. Et cum tale esse talis potentiæ non possit referri ad corpus sicut ad principium, nec habeat ipsum a seipso, oportet quod referatur ad causam efficientem, quæ (sicut dicunt Philosophi) est principium universi esse, et facit debere esse in omnibus quæ sunt. Et tale principium cum producat talem actum in corpore, et non ad modum alicujus corporis vel actus corporalis, sequitur de necessitate, quod producat eum ad modum et similitudinem suam propriam. Et hoc est quod dicitur, Genes. I, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*

Ulterius etiam sequitur ex hoc, cum talis actus nec secundum esse, nec secundum agere, nec secundum recipere sive pati dependeat ad aliquid corruptibile, quod ipse sit incorruptibilis et secundum esse et secundum agere et secundum pati : in his enim naturam sequitur intelligentiæ et non alicujus actus naturalis vel corporalis. Et super hanc rationem omnes Philosophi sustentati fuerunt : et ideo omnes concorditer, ut dicit Alpharabius, radicem immortalitatis animæ posuerunt in intellectu adepto : quia ille nec secundum esse, nec secundum operari, nec secundum pati sive recipere, dependentiam habet ad aliquid corporalium vel corruptibilium.

Et si objicitur, quod Aristoteles dicit in primo de *Anima*, quod qui dicit animam secundum se, hoc est, sine corpore intelligere, idem est ac si dicat eam texere.

Dicendum, quod Aristoteles non dixit hoc absolute, sed sub conditione, si nihil est animæ operum vel passionum proprium. Sed nos ostendimus, quod tale intelligere est proprium animæ, et in tali intelligere in nullo communicat corpori, neque ut organo, neque ut materiæ ex qua et in qua sit. Sed est aliud intelligere, quod fit per reflexionem intellectus ad sensum, secundum quod dicit, quod intellectus humanus conjunctus est continuo et tempori, et de quo dicit Dionysius, quod intellectus noster est materialis et phantasticus dum est in corpore. Et hoc intelligere non perficitur nisi per receptionem a corpore. Et de hoc verum est quod dicit Philosophus, quod qui dicit animam secundum seipsam hoc modo intelligere, idem est ac si dicat eam texere per seipsam : quia sicut non texit sine instrumentis corporeis, ita hoc mo-

do non intelligi sine instrumentis corporeis.

Ex omnibus his sequitur de necessitate, quod anima rationalis est immortalis et incorruptibilis, et quod causam immortalitatis et incorruptibilitatis habet a modo quo fit a causa efficiente, quæ est Deus, et quod hoc quod est in corpore et non a corpore, in nullo diminuit sibi causam incorruptibilitatis et immortalitatis : secundum se enim semper separata est, licet ad tempus regendo corpori a creatore sit accommodata : propter quod dicit Philosophus, quod anima habet se ad corpus sicut nauta ad navem.

QUÆSTIO LXXIV.

De causa formali et finali animæ.

Consequenter quæritur de causa formali et finali animæ.

Et videtur, quod nulla sit causa formalis animæ : quia formæ non est forma : anima autem forma est : ergo nulla causa formalis est animæ.

Sed contra. Contra :

Formavit Dominus hominem ad imaginem et similitudinem suam [1]. Constat, quod hæc formatio non intelligitur nisi secundum animam : ergo aliqua forma est qua formatur anima.

Quæst. Quæritur etiam de fine ad quem facta est anima rationalis.

1. Et dicit Augustinus in *Enchiridion* quod « finis ejus reparatio ruinæ angelicæ est. »

2. Adhuc, Anselmus in libro de *Casu diaboli*, et libro *Cur Deus homo* dicit, quod « homo factus est ad ruinam Angelorum reparandam. »

Sed contra. Sed contra hoc est, quod

1. Si secundum hoc Angelus non cecidisset, homo conditus non fuisset : et sic casus diaboli causa fuisset tanti boni, quod valde inconveniens est.

2. Adhuc, Sicut dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus* : « Exstasis amoris et bonitatis divinæ non permittebat Deum in seipso consistere, sed communicare bonitatem suam, et producere creaturas quibus se communicaret [2]. » Ille ergo est finis et non alius, propter quem creata est omnis creatura. Cum ergo substantia spiritualis corpori unibilis, possit frui bonitate sua bono naturæ et gratiæ et gloriæ, videtur quod summum bonum creaverit eam propter hoc, et non propter aliud : largitati enim divinæ non satis est uno modo frui ipsa, sed omni modo.

3. Adhuc hoc videtur : quia in libro II *Sententiarum*, distinctione prima, cap. *Et quia non valet*, dicit Magister sic ex verbis Augustini : « Fecit Deus rationalem creaturam quæ summum bonum intelligeret, et intelligendo amaret, et amando possideret, et possidendo frueretur. »

[1] Cf. Genes. I, 27.

[2] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

4. Adhuc, Ibidem, « Si quæratur quare factus sit homo vel Angelus? Brevi sermone responderi potest : Propter bonitatem Dei. » Iste est ergo finis.

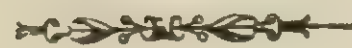
5. Adhuc, Ibidem « Si quæritur, Ad quid creata sit rationalis creatura? Respondetur : Ad laudandum Deum, ad serviendum ei, ad fruendum eo. » Isti ergo videntur esse fines, et non reparatio angelicæ ruinæ.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod forma animæ venustior et pulchrior quam habere potuit est, quod sit ad imaginem Dei. Imaginem dico creationis, recreationis, et similitudinis : sic enim formatur ad optimum et pulcherrimum.

AD OBJECTUM contra, dicendum, quod forma non est formæ in eodem genere, sed in alio genere, hoc est, in superiori potest esse forma formæ : et illa est etiam vera forma, ut dicit Boetius in libro de *Trinitate*, sic : « Est exemplar forma exempli, cum tamen utrumque sit forma. » Similiter anima rationalis quæ forma est et actus corporis, habet formam exemplar unius essentiæ divinæ in tribus personis, ad quam facta est, sicut in præhabitis dictum est, ubi quærebatur de *imagine*. Sic enim etiam secundum Platonem mundus archetypus, qui in mente divina est et ipsa mens divina, forma et imago est totius istius mundi sensibilis. Unde Boetius in libro V de *Consolatione philosophiæ* :

Mundum mente gerens pulchrum pulcherrimus [ipse,
... Similique imagine formans

AD ID quod ulterius quæritur de fine, dicendum quod duplex est finis, principalis scilicet, et adjunctus. Principalis est, qui tangitur a Magistro in libro secundo *Sententiarum*, distinctione prima, ut patet in objiciendo. Et ille dupliciter distinguitur, sicut in objectis dictum est, scilicet ut summum bonum intelligeret, et est hoc secundum ordinem intellectus ad veritatem : et intelligendo amaret, et est hoc secundum ordinem voluntatis ad bonitatem : et amando possideret, et hoc est secundum ordinem mentis et memoriæ ad beatitudinis æternitatem. Assignatio quæ ponitur ibidem, scilicet ut Deo serviret, refertur ad opus : ut Deum laudaret, refertur ad os : ut Deo frueretur, refertur ad totum hominem interius et exterius. Iste ergo finis est principalis quare creata sit anima. Adjunctus autem finis est, qui secutus est ex isto : et ille est reparatio ruinæ angelicæ, sicut in præhabitis de *casu Angelorum* dictum est. Ad quæst.



TRACTATUS XIII.

DE FORMATIONE HOMINIS JUNCTA ANIMA.

Hîc autem determinato de formatione hominis secundum animam, tangit Magister formationem hominis secundum corpus in libro II *Sententiarum*, distinct XVII, cap. 1, sic dicens : « Sicut hominis formatio secundum cor- « pus describitur, cum dicitur : *Formavit Deus hominem de limo terræ*[1]. » Et paulo post : « Corpus enim de limo terræ formavit Deus cui animam « inspiravit. »

Propter quod tractandum est hîc de formatione hominis secundum corpus.

Ubi quinque quærenda sunt, scilicet si ab alio quam a Deo potuit formari corpus hominis primi ?

Secundum, De complexione et natura formati corporis.

Tertium, De unione corporis cum anima ?

Quartum, Utrum tale corpus fuerit animale, et qua animalitate ?

Quintum, De habitatione paradisi quæ congruebat tali corpori.

QUÆSTIO LXXV

Utrum ab alio quam a Deo potuit formari corpus primi hominis[2] ?

Primo ergo quæritur, Utrum ab alio quam a Deo potuit formari corpus primi hominis ?

Et videtur, quod non.

1. Genes. II, 7 : *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ.*

[1] Genes. II, 7.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment in II Sententiarum, Dist. XVIII, Art. 2. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

Sed dicit Anselmus, quod quidquid facit Deus, convenientissime facit, et minimum inconveniens de Deo est impossibile : ergo convenientissimum fuit Deum ipsum facere corpus hominis, et impossibile fuit fieri per alium, sive per Angelum, sive per aliam creaturam.

2. Adhuc, Job, x, 8 : *Manus tuæ fecerunt me, et plasmaverunt me totum in circuitu.* Ibi dicit Gregorius : « Fecerunt me in anima, plasmaverunt me in circuitu in corpore. » Et inde arguitur ut prius, quod inconveniens et impossibile fuisset fieri ab alio.

3. Adhuc, Isa. LXIV, 8 : *Et nunc, Domine, pater noster es tu, nos vero lutum : et fictor noster tu, et opera manuum tuarum omnes nos.* Ex hoc iterum, ut prius arguitur, quod convenientissimum fuit Deum ipsum facere hominem.

4. Adhuc, Jerem. XVIII, 2 : *Surge, et descende in domum figuli, et ibi audies verba mea.* Et sequitur, ℣. 3 et seq. : *Et ecce ipse*, scilicet figulus, *faciebat opus super rotam. Et dissipatum est vas quod ipse faciebat e luto manibus suis : conversusque fecit illud*, scilicet lutum, *vas alterum, sicut placuerat in oculis ejus ut faceret. Et factum est verbum Domini ad me, dicens :... Ecce sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea, domus Israel.* Et ex hoc iterum arguitur ut prius.

5. Adhuc, Hoc idem arguitur ex illo Psalmo CXVIII, 73 : *Manus tuæ*, Domine, *fecerunt me, et plasmaverunt me : da mihi intellectum.*

6. Adhuc, Hoc ostenditur per rationem : Sicut enim in præcedentibus habitum est, et dicit Magister in libro secundo *Sententiarum*, distinctione XVI, homo etiam secundum corpus est ad imaginem Dei : rectitudine enim corporis, et positione quæ tota sursum dirigitur, ostendit dispositionem animæ, scilicet quod intellectu tendit in summam veritatem, voluntate in summam bonitatem, mente sive memoria in æternam divinorum notitiam, quæ ex mente procedit et in mente reservatur : quæ et *mens* dicitur, ut dicit Damascenus, quia omnia ad rectæ rationis lineam mensurat. Ergo non conveniebat corpus humanum fieri nisi a Deo, ad cujus imaginem factum est, sicut nec anima fieri potuit nisi a Deo.

7. Adhuc, In omnibus proportionata sunt perfectio et perfectum, et ad eamdem causam ordinantur : sed anima rationalis perfectio est corporis hominis : ergo proportionata est corpori hominis, et ad eamdem causam efficientem utrumque ordinatur. Constat autem, quod anima facta est a Deo immediate : quia illa fit per creationem, et creatio nulli creaturæ convenire poterit. Ergo factura corporis hominis fieri non potuit nisi a Deo immediate.

8. Adhuc, Aliæ res ad distinctionem et ornatum mundi pertinentes, non sunt factæ, nec fieri poterant nisi a Deo. Cum ergo corpus hominis præcipuum sit inter ea quæ pertinent ad ornatum, videtur quod corpus hominis fieri non potuit nisi a Deo.

9. Adhuc, II Machab. VII, 22 et 23, dixit mater filiis : *Nescio qualiter in utero meo apparuistis : neque enim ego spiritum et animam donavi vobis et vitam, et singulorum membra non ego ipsa compegi : sed enim mundi Creator, qui formavit hominis nativitatem, quique omnium invenit originem, et spiritum vobis iterum cum misericordia reddet, et vitam.*

CONTRA : Sed contra.

In causis primordialibus mundi ordo est, quod primum influit super secundum, et secundum super tertium, et sic deinceps. Sed in ordine illo corpus hominis ultimum est et inter facturas, et secundum naturam. Inter facturas : quia post diem septimum homo secundum corpus factus est, sicut dicitur, Genes. II, 7 : *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ.* Secundum naturam : quia inter omnia corpora magis mixtum, et ex pluribus mixtum est, et majori compositione compositum.

Cum ergo ordo quem Deus imposuit rebus sit, quod prius semper influit super posterius : tunc videtur, quod corpus hominis non conveniebat immediate a primo fieri, sed ab omnibus intermediis inter primum et ultimum : vel Deus corrumperet ordinem quem ipsemet instituit, quod inconveniens est valde, quia dicit Dionysius, quod « lex divinitatis est per prima media, et per media ultima reducere. »

Sunt tamen quidam qui nituntur probare, quod corpus hominis fieri et condi potuit ab Angelo, sic :

1. Angeli (sicut supra in quæstione de *miraculo* ostensum est per verba Augustini) seminales causas colligentes in elementis, multa possunt producere ad modum miraculi, omnia scilicet quæ secundum seminales causas sunt in elementis. Dicit enim Augustinus, quod corpus hominis antequam conderetur, secundum seminales causas in elementis fuit. Ergo videtur, quod ministerio Angelorum poterat educi de elementis.

2. Adhuc, Augustinus in libro IX *super Genesim ad litteram* : « Nonnulla est in Angelis potentia ut aliquid creetur [1]. » Ergo multo magis nonnulla potentia est in Angelis ut aliquid condatur : quia creare plus est quam condere. Si ergo creent vel condant corpus hominis, nihil est inconveniens, ut videtur.

3. Adhuc, Ejusdem potentiæ est, ut videtur, reformare corpora mortuorum ex pulvere, et condere ex pulvere corpus hominis : sed reformationem corporum mortuorum ex pulvere ministrabunt Angeli : ergo multo magis conveniebat Angelis ministrare ad formationem primi hominis ex luto.

Sed contra. CONTRA :

Augustinus in libro IX *super Genesim ad litteram* dicit, quod « Angeli non poterant formare mulierem ex costa viri. » Ergo multo minus ministrare poterant ad conditionem corporis primi hominis ex luto. Plus enim distant lutum et corpus, quam os et corpus mulieris, et sic dicit Philosophus in II de *Generatione et Corruptione* : « Habentium symbolum facilior est transitus »

ULTERIUS quæritur hic propter hæreticos, qui dicunt, quod corpus hominis factum sit a diabolo, Si hoc potuerit fieri ? Quæst. 1.

Et videtur, quod sic : quia

1. Angelus malus, sicut dicit Augustinus, scit colligere semina ad opera miraculorum, sicut et bonus. Unde fecerunt serpentes, sicut et virga Moysi conversa est in serpentes per Angelos. Cum ergo hoc non sit minoris potentiæ quam ex seminibus producere figuram corporis humani, videtur etiam quod figuram corporis humani ex talibus seminibus producere possint.

2. Adhuc, Tam boni quam mali Angeli assumunt corpora in quibus apparent : et constat, quod illi condensando et figurando transformant in figuram corporis humani : sed ex seminalibus causis corpus hominis facilius est figurabile quam ex elemento tenui. Cum ergo hæc possunt figurare ex elemento tenui, poterunt etiam corpus hominis figurare de seminalibus causis.

ULTERIUS etiam quæritur, Si secundum quod quidam dicunt Philosophi, stellæ et cœlum habent aliquam potestatem formandi corpus ? Quæst. 2.

Et videtur, quod sic :

1. Ptolemæus in *Quadripartito*, quod *Alarva* vocatur Arabice, per totum ostendit, qualiter constellatio et figuram et complexionem et regimen vitæ dat unicuique nato homini sub hac vel illa constellatione. Unde dicit, quod natus in prima facie Leonis, quæ est domus solis, erit latus in facie splendentis coloris et splendentis fortunæ. Ergo videtur, quod

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. IX super Genesim ad litteram, cap. 15.

ad formationem corporis hominis astra operentur.

2. Adhuc, Astra et constellationes operantur ad meliorem dispositionem corporis, et quo melius est dispositum, ut dicit Avicenna, meliores sortitur potentias animæ et expeditiores ad actum: ergo videtur, quod ad formationem corporis hominis operantur.

Sed contra. CONTRA :

Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa:* « Nos dicimus, quoniam astra non sunt causa alicujus eorum quæ fiunt, neque corruptionis eorum quæ corrumpuntur [1]. »

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod corpus primi hominis et secundum dicta Sanctorum et secundum Catholicam fidem nec conveniebat, nec potuit fieri nisi a Deo ipso. Et hujus ratio est, quia in omni natura ejusdem potentiæ est facere perfectionem et perfectum, et facere movens et mobile, maxime quando ad eumdem finem movens movet, et mobile movetur, sicut est in anima rationali et corpore secundum ordinem naturæ et sapientiæ divinæ : in hoc enim ordine anima rationalis ponitur in corpore, ut perficiatur scientiis, et virtute intellectuali, et virtute morali, et virtute theologica infusa per gratiam, et donis Spiritus sancti, et fructibus, et beatitudinibus, et aliis bonis quibus homo ad meritum vitæ disponitur et adjuvatur. Et propter hoc quod corpus cum anima meritum tale perficit, ideo corpus ad eamdem beatitudinis participationem ordinatur sicut ad finem. Et hoc expresse dicit Damascenus in libro quarto de *Fide orthodoxa*, cap. de *resurrectione,* dicens, quod « si anima sine corpore athletice pugnasset contra dæmones et vitia, tunc aliqua ratio esset quare sine corpore præmiaretur : nunc autem quia non pugnavit sine corpore, sed cum corpore, et in corpore, ideo ordo justitiæ divinæ est et naturæ, quod cum corpore præmietur. » Propter quod etiam, ut paulo ante habitum est, homo etiam secundum corpus aliquo modo est ad imaginem Dei : et ideo penitus ad eamdem potentiam pertinet facere hominem secundum animam, et facere hominem secundum corpus.

AD PRIMUM ergo dicendum et ad alia octo quæ sequuntur, quod illa procedunt, et Catholicam veritatem dicunt : et cum sint auctoritates ex canone sumptæ, non licet eis contradicere : quia, sicut dicit Augustinus in libro II *super Genesim ad litteram:* « Major est hujus Scripturæ auctoritas, quam omnis humani ingenii capacitas [2]. »

AD ID quod in contrarium objicitur, dicendum quod influentia quæ ex primo in secundum, et sic deinceps, est ad propagationem naturæ, et non ad institutionem principiorum naturæ : principia enim naturæ omnia oportuit fieri immediate a Deo. Et cum corpus hominis sit unum de præcipuis principiis, in quo etiam imago Dei est, ut dicit Augustinus : quia sicut Deus est principium omnium ex quo omnia, ita corpus Adæ est principium omnium corporum humanorum et naturæ, ita quod in ipso per corpulentam substantiam fuerunt omnia. Et sicut Deus est finis omnium, ad quem ordinantur omnia ut conserventur, propter quod dicitur Alpha et Omega [3] : ita homo finis est creatorum, ad quem et propter quem creata sunt omnia, et in quo, sicut dicit Gregorius, propter convenientiam quamdam omnia sunt et uniuntur. Ad object.

Ad 1. AD ALIUD quod de Angelis objicitur, dicendum, quod licet multa possint colligendo seminales causas et transmutando

[1] S. J. DAMASCENUS, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 7.

[2] S. AUGUSTINUS, Lib. II super Genesim ad litteram, cap. 5.

[3] Cf. Apocal. I, 8.

subito in hoc vel in illud, quod est modus mirabilis vel miraculi : tamen omnia illa sunt forinsecus adhibita, ut dicit Augustinus, sicut sunt opera agricolarum circa semina et plantas. Corpus autem naturale in specie et forma et potentia naturæ non fit nisi per intrinsecus et naturaliter operantia, in quibus primum et omnia alia informans est virtus divina. Et ideo licet Angeli in talibus vivificent naturalia principia, et excitent ad operandum secundum Augustinum : tamen nec sunt creatores nec conditores talium, sicut nec agricolas dicimus creatores vel conditores fructuum quos colunt. Et si hoc in nullo corpore possunt, multo minus in corpore hominis, et maxime primi hominis.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod Augustinus accipit ibi *creare*, non in propria et principali significatione, sed prout dicitur *creare* pro *formare:* sic enim nonnulla potentia est in eis ut aliquid formetur. Sed hoc nihil est aliud, nisi quod adhibent operam extrinsecus colligendo semina, et excitando ea ut sic vel sic et tardius vel velocius in actum exeat quæ est in ipsis potentia. Quod autem *creare* multipliciter dicitur et quibus modis, in præhabitis per verba Sanctorum ostensum est, quæstione de *creatione*.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod Angeli non ministrabunt ad reformationem corporum gloriosorum in resurrectione, nisi ministerio exteriori, quod quidam vocant, collectionem pulverum : sed ad immutationem in formam gloriosam nihil operantur, sed solus Deus [1]. Hoc est enim quod dicitur in Psalmo LXVII, 34 : *Dabit voci suæ vocem virtutis.* Et sic operantur mirabilia vel mirabilibus similia, colligendo semina in elementis sparsa ex quibus producantur. Sed hoc non conveniebat fieri in corpore primi hominis, propter rationes paulo ante inductas.

Quod contra objicitur, concedendum est. Ad objec.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod hæretici propter hoc sunt hæretici, quia errant circa principia fidei et philosophiæ. Unde mali Angeli numquam possunt facere corpus alicujus hominis, nec primi, nec alicujus hominis : quia si hoc boni Angeli non possunt, sicut jam probatum est, multo minus mali. Ad quæst.

Ad objectum autem dicendum, quod possunt quidem colligere semina et forinsecus adhibere operam sicut et boni : sed non propter hoc dicuntur vel creatores vel factores vel conditores, sicut nec agricolæ dicuntur creatores vel factores vel conditores fructuum, quibus tamen adhibent cultum exteriorem. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod Angeli corpora assumere possunt ex tenui elemento, ut dicit Augustinus : sed hoc est opus ad modum artis, sed non naturæ : et ideo minoris potentiæ est quam opus naturæ : et ideo hoc possunt secundum exigentiam sui ministerii et boni et mali. Aliud autem non possunt, nisi forinsecus operam adhibendo : quod est non facere, sed adjuvare ut fiat per causas naturales, ut paulo ante dictum est. Ad 2.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod astra nihil penitus possunt facere circa hominem et actus hominis. Cujus enim virtus non venit ad hominem et humana, nisi per aliud et per accidens, numquam potest esse per se causa humanorum aliquorum : virtus stellarum, ut ipse Ptolemæus dicit in primo capitulo *Quadripartiti,* numquam venit ad inferiora, nisi per aliud et per accidens : ergo numquam possunt esse causa per se alicujus inferiorum, sive humanorum, sive aliorum : signa tamen possunt esse. Qualiter autem hoc Ad quæst. 2. Ad 1.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in IV Sententiarum, Dist. XLIII, Art. 4. Tom. XXX novæ editionis nostræ.

sit, tractatum est in prima parte *Summæ theologiæ*, tractatu de *providentia et fato*, et in ista secunda parte, in quæstione de *virtutibus stellarum et effectu*.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod astra non operantur nisi ut signa et remote disponentia, et nullam necessitatem imponentia, ut dictum est.

Ad object. AD ID quod contra objicitur, dicendum quod dictum Damasceni verum est : quia astra non sunt causæ, sed signa, propter rationem quæ dicta est.

Ex his patet solutio cujusdam quod quæri solet, Utrum scilicet majoris potentiæ sit vel fuerit facere corpus hominis de luto, vel creare de nihilo ?

Si enim quæratur de potentia facientis, tunc stulta quæstio est : quia una et eadem et semper æquali potentia facit quidquid facit. Potentia enim facientis numquam disponitur per diversa, nec mutatur aliqua mutatione.

Si autem quæratur de potentia facti, scilicet utrum facilius fiat ex luto, vel ex nihilo? tunc iterum stulta quæstio est : quia inter nihil et aliquid est distantia infinita : et ideo infinitæ potentiæ est aliquid ex nihilo facere. Inter aliquid autem et aliquid, sicut inter lutum et corpus hominis, quod factum est ex limo, distantia finita est : et ideo facilius est fieri ex aliquo aliquid, quam ex nihilo aliquid, non quantum ad facientem, sed quantum ad factum.

Et si objicitur quod Augustinus dicit, quod magis est de impio facere pium, quam creare cœlum et terram.

Dicendum, quod hoc non est simpliciter dictum, sed quoad aliquid : quia scilicet quando de impio fit pius, id ex quo fit talis transmutatio, contrarietatem quamdam habet ad id ad quod fit talis transmutatio : quod non est quando creatur cœlum et terra : et sic non est quando de limo fit corpus hominis, quia limo et omni creaturæ inserta est ratio obedientialis, ut fiat de ea quidquid creator vult : et sicut dicit Augustinus, « nihil justius est, quam quod creatura obediat in omne quidquid creator vult. »

Sic ergo patet, quod unius et ejusdem et æqualis potentiæ est divinæ facere corpus hominis, puta ex nihilo, et ex luto.

QUÆSTIO LXXVI.

De natura et complexione formati corporis [1].

SECUNDO, Quæritur de natura et complexione formati corporis.

Quidam enim nituntur probare, quod convenientius esset humanum corpus simplex quam compositum, objicientes logice sic :

1. Motori simplici secundum convenientiam naturæ aptatur mobile simplex : anima rationalis motor simplex est, non compositus ex diversis quæ sunt diversorum generum : corpus hominis est mobile a tali anima : ergo videtur, quod convenientius esset simplex quam commixtum.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XVII, Art. 3. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

2. Adhuc, Anima est in corpore (ut dicunt Socrates et Plato) ut perficiatur utraque virtute, scilicet intellectuali et morali per Dei donum, non per doctrinam vel assuefactionem, sed ut hoc mereatur a Deo. Hi enim duo dixerunt, quod virtus nec est discibile vel assuescibile bonum, sed Dei donum. Simplex corpus, in quo non est resistentia vel pugna unius ad alterum, facilius convertitur ad electionem motoris quam compositum : ergo videtur, quod convenientius fuisset, quod corpus hominis fuisset simplex quam compositum.

Sed contra. CONTRA :

Dicit Commentator super secundum de *Anima*, quod diversitas quæ est in corpore, est a diversitate potentiarum quæ est in anima. Sed multa diversitas est in qualibet specie animæ. Vegetabilis enim habet nutritivam, augmentativam, et generativam etiam in homine : sensibilis quinque sensus extra, et quinque intus : et exteriores noti sunt : quinque intus, ut dicit Avicenna, sunt sensus communis, imaginativa, phantasia, æstimativa, memorialis : et istæ sunt cognitivæ omnes : et præter hoc habet motum secundum appetitum et desiderium sensualitatis. Similiter rationalis multas habet partes, scilicet intellectualem, rationalem, et moralem, voluntatem, memoriam, et secundum appetitum rationalem motivum ad electionem, quæ operantur omnes in organis. Quia sicut dicit Constabenluce in libro de *Differentia spiritus et animæ*, etiam intellectualis sive rationalis potentia operatur in spiritu transeunte per tres cellulas cerebri, anteriorem scilicet, mediam, et postremam, abstrahendo scilicet, ordinando, et eliciendo quid judicandum sit de quolibet. Cum ergo tot potentiarum operationes per corpus homogenium sive simplex nullo modo fieri possint, non conveniebat secundum naturam animæ rationali aptari corpus simplex sive homogenium.

ULTERIUS quæritur, Si corpus hominis commixtum est ex diversis elementis, utrum in illo mixto elementa sint æqualia secundum quantitatem? Quæst.

Et videtur, quod sic. Dicit enim Avicenna, quod elementa secundum substantiam salvantur in mixto : cujus signum est, quia mixta resolvuntur in ea. Cum ergo non sint mixta, nisi quia minimum unius est cum minimo alterius, et in nullo genere sit aliquid minus minimo, videtur quod minima ignis sint æqualia minimis aeris et aquæ et terræ : et sic æqualiter est ibi de quolibet elemento secundum quantitatem.

CONTRA : Sed cont

1. Avicenna et Algazel dicunt, quod verum est, quod æqualiter mixtum ex quolibet elemento locum habere non potest in mundo ad quem moveatur vel in quo quiescat, nullum enim elementum dominatur in ipso ad cujus locum inclinetur : corpus hominis inclinatur secundum locum et motum ad terram : ergo videtur, quod plus sit ex terra, et minus ex aliis elementis.

2. Adhuc, Hoc videtur dicere textus Genesis, II, 7 : *Fecit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ*, ubi dicit Augustinus, quod « limus est terra humida sive infusa. » Non ergo videtur æqualiter esse ex omnibus elementis.

ULTERIUS quæritur, Si in corpore Adæ elementa fuerint secundum æqualitatem virtutis et potentiæ? Quæst. 2

Et videtur, quod sic : corpus enim Adæ optimæ complexionis fuit sicut quod Deus ipse fecerat, et optimæ compositionis in corpore. Optimæ complexionis virtutes reductæ sunt ad æquale : non enim est complexio nisi ad æquale. Complexio autem est æqualitas humorum : æqualitas autem humorum non est nisi ex æqualitate qualitatum elementorum mixtorum. Dicit enim Aristoteles in I de *Generatione et Corruptione*, quod mixtio est miscibilium alteratorum unio. Et intelligit de unione

virtutis et potentiæ, quæ unio vocatur æqualitas in complexione. Ergo videtur cum hæc sit bonitas uniuscujusque corporis humani et sanitas, quod hanc bonitatem maxime illud corpus habuit : quia Deus ipse fecit et operatus est.

Sed contra. CONTRA :

Augustinus dicit *super Genesim*, quod in corpore hominis prævalet elementum ad patiendum quam ad faciendum aptius, sicut est elementum inferius, scilicet aqua, et terra. Et si elementa inferiora prævalent, ergo virtutes eorum prævalent : ergo videtur, quod in corpore hominis primi non æqualiter secundum virtutem fuerunt elementa.

Quæst. 3. ULTERIUS quæritur, Quid factum sit de illa æqualitate post peccatum, vel unde ablata? Debuit enim transfundi in natos a parentibus : et videmus, quod hoc non fit : corpora enim nostra infirma sunt et ponderosa, et non semper in æqualitate et sanitate consistentia.

Si dicatur, quod per justitiam divinam ablata est illa æqualitas propter peccatum. CONTRA : Ex ordine justitiæ est, quod si per aversionem aliquis punitur, per conversionem et satisfactionem pœna eadem aufertur, et restituitur in statum pristinum. Sed nos videmus, quod post baptismum et conversionem, etiam in sanctis adhuc remanet pœna. Ergo videtur, quod non sit secundum ordinem justitiæ inflicta, sed a natura ipsa contracta.

Quæst. 4. ULTERIUS quæritur de erectione et rectitudine staturæ hominis, qualiter et propter quid indita sit corpori hominis?

1. Dicit enim Gregorius Nazianzenus, loquens de imagine ad quam factus est homo sic, quod rectus est hominis habitus, et ad cœlum sese sustollens, sursumque respiciens. Principalia hæc dona certissimum est esse approbantia regiam potestatem. Etenim solus ita formatus est, cæterorumque omnia prona sunt corpora et in deorsum proclivius inclinata. Differentia honoris ostenditur, scilicet ut constet illa esse hujus subjecta potentiæ : hunc autem supereminentis existere dignitatis.

2. Adhuc, Cassiodorus dicit sic in libro de *Anima* : « Procerum animal homo, et in effigiem pulcherrimæ speculationis erectum ad res supernas intuendas, et vestigium gratiæ imitandæ apparet in hac erectione. »

3. Adhuc, Basilius in *Hexameron* : « Pecudes omnes terrenæ sunt : ob hoc inclinantur ad terram. Sed alia est plantatio cœlestis hominis, qui quantum habitu figuræ corporis, tantum dignitate distat a pecoribus. Illorum facies deorsum fixa in terram perspectat : et quod ejus libidini jucundum est, hoc spectatur. Tuum vero caput ad cœlum semper erigitur, oculi tui superna semper respiciunt. Sed si tu te corporis voluptate fœdaveris, obediendo luxui ventris et inferioribus ejus partibus, comparatus es jumentis insipientibus, et similis factus es illis[1]. »

4. Adhuc, Ambrosius in *Hexameron* : « Sic dicendum est de corpore hominis, quod præstantius cæteris decoris gratia esse quis abnuat? Nam si unam atque eamdem omnium corporum terrenorum videamus esse substantiam, fortitudo quoque et proceritas major sit in quibusdam bestiis, formæ tamen humani corporis venustior est status, erectus, et mediocris, ut neque enormis proceritas sit, neque vilis et abjecta pusillitas, inter cœlestia positus, ut ibi semper habeat animum. »

5. Adhuc, Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* : « Corpus hominis solum inter animalium terrenorum corpora, non pronum, nec in ima prostratum est : cum sit visibile et ad intuendum cœlum erectum : et tale est, ut ad contemplandum cœlum sit aptius :

[1] Psal. XLVIII, 13.

et in hoc ad imaginem et similitudinem Dei magis quam cætera animalium corpora merito videri potest esse factum[1]. »

Solutio. Solutio. Dicendum ad primum, quod stultum est et innaturale, animæ rationali attribuere corpus simplex vel homogenium : quia in illo, sicut probatum est objiciendo, non posset exercere operationes potentiarum. Sicut enim probat Aristoteles in secundo de *Anima*, sicut partes animæ se habent ad particularia organa, ita tota anima ad totum corpus. Unde si oculus esset animal, visus esset anima ejus. Et ideo corpus simplex nullo modo competebat animæ in quo exerceret operationes.

Ad 1. Ad argumentum quod videtur hoc probare, dicendum quod est ab adjunctis tractum, et est in secunda figura, in qua medium est ante extrema : et propter hoc incidit in eo fallacia consequentis. Adhuc etiam fundatur super falsum. Hæc enim est falsa, anima rationalis est motor simplex : quia anima in habitudine qua se habet ad corpus, valde est composita.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod simplex corpus nec animabile est, nec mobile ab anima : et ideo nec ad bonum, nec ad malum convertibile ab anima : in illo enim non movetur spiritus qui est virtutis vector : et ideo falsum est cum dicit, quod hoc facilius convertitur ad bonum.

Ad quæst. 1. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod elementa secundum æqualem quantitatem non fuerunt in corpore Adæ, nec sunt in corpore alicujus hominis. Et hujus ratio est secundum naturam : quia consistentia corporum inferiorum et substantia, est ex terra : et illam necesse est abundare. Continuitas vero ex aqua est continuante terrestrem substantiam in omnibus partibus : et ideo etiam illam oportet abundare, ut undique diffundi possit continuando. Spirituale autem humidum quod in talibus corporibus est, sicut et ipse spiritus, non est nisi ad vehendam virtutem de una parte in alteram secundum virtutem vitalem, naturalem, et animalem : et ideo illud in quantitate non debuit esse tantum : esset enim ad impedimentum operationis ut evanesceret in eo virtus. Similiter igneum non est in corpore nisi ad digestionem : quæ licet inchoetur in hepate, tamen sub medio thalamo cordis, ut dicit Aristoteles, perficitur : et ideo si abundaret sicut alia elementa secundum quantitatem, incenderet et dissolveret et membra et virtutes, propter suam ustivam qualitatem. Propter quod non poterunt elementa superiora ita abundare in corpore sicut inferiora.

Et quod dicit Avicenna, quod elementa sunt in mixto, verum est. Aliter enim mixtum non resolveretur in elementa. Unumquodque enim resolvitur in ea quæ essentialiter in ipso sunt. Sed quando dicitur, quod minimum unius est cum minimo alterius, non intelligitur de minimo secundum quantitatem, sed intelligitur de minimo secundum proportionem ad actum medii, ad quod deducitur mixtum ab excellentiis contrariorum, quæ sunt in simplicibus. Talis enim numerus proportionum est, quo ligavit Deus omnia mixta ne dissolvantur, sed contineantur in uno actu mixti. Et hoc est quod dicit Boetius in libro quinto de *Consolatione philosophiæ* :

Tu numeris elementa ligas, ut frigora flammis,
Arida conveniant liquidis, ne purior ignis
Evolet, ac mersas deducant pondera terras.

Ad id quod contra objicitur per Avicennam, concedendum est. Et hæc est ratio, quod dicitur de *limo terræ*, cum tamen sit ex omnibus elementis : limus enim terra est infusa humido, rubra ca- Ad ob.

[1] S. Augustinus, Lib. LXXXIII Quæstionum, Quæst. 51.

lido igneo, formabilis in diversas formas spirituali aereo humido. Et ideo etiam magis dicitur de limo, quam de terra, ut ex terra habeat consistentiam, ex humido aqueo continuitatem, ex humido aereo spongiositatem, ut possit undique penetrare spiritu et virtute, ex calido igneo puritatem et digestionem.

Ad quæst. 2. Ad id quod ulterius quæritur, Utrum in corpore Adæ complexionantia fuerint æqualia secundum virtutem et potentiam?

Dicendum, quod æqualitas est duplex, scilicet proportionis ad medium remotum ab excellentiis contrariorum, hoc modo scilicet quod unumquodque tantæ virtutis fuerit in eo, quanta optime suffecit ad constituendam bonam habitudinem complexionis. Et talis fuit in corpore Adæ æqualitas : talis enim æqualitas causa est sanitatis et optimæ habitudinis. Et corpus Adæ, ut dicunt Sancti, in statu primo scilicet innocentiæ, nec fuit infirmabile, nec dissolubile. Et est æqualitas complexionantium virtutum intra se, ut scilicet tantum sit de frigido, quantum de sicco, et tantum de frigido, quantum de calido. Et hoc non fuit in corpore Adæ : quia hoc esset causa pugnæ et dissolutionis, et non bonæ habitudinis. Cum enim sint quatuor qualitates, et duæ tantum sint principia, ut dicit Aristoteles in libro de *Causis*, longioris vitæ, scilicet calidum et humidum. Calidum enim non facile infrigidabile, et humidum non facile siccabile. Et duæ sint qualitates mortificativæ, frigidum scilicet et siccum : frigidum ut agens, siccum ut patiens : quæ etiam non deserviunt ad vitam, sed ad figuram vivi, frigidum scilicet in comprimendo partes, ne recedant ab invicem : siccum in tenendo figuram quam necesse est esse diversam in omni corpore organico : quia aliter anima operationes partium suarum non posset perficere, nisi essent in diversis figuris organa. Et ideo necesse fuit, quod in corpore Adæ et in quolibet corpore alio perfecto secundum complexionem et sanitatem, fuerit major virtus calidi quam frigidi, et major virtus humidi quam sicci. Proportione tamen ad medium complexionale æqualia sunt secundum virtutem, et æqualiter remota ab excellentiis primarum qualitatum simplicium.

Ad object. Ad id quod contra objicitur, dicendum quod dictum Augustini intelligitur, quod inferiora elementa abundant in corpore hominis materialiter propter causam quæ dicta fuit paulo superius : quia scilicet ex terra est substantia corporis, et ex aqua continuitas. Sed ex hoc non sequitur, quod adundent secundum excellentiam virtutis agentis vel patientis : quia numeris proportionum mixta et complexionata ita ligantur, quod ad excellentias erumpere non possunt. Istis enim numeris ligavit Deus elementa mundi, ut unumquodque alteri conveniat, et maxime in mixto et complexionato, sicut patuit in versibus Boetii paulo ante inductis.

Ad quæst. 3. Ad aliud quod ulterius quæritur, dicendum, quod si Adam remansisset in statu innocentiæ, ut dicunt Augustinus et Anselmus, et generasset in illo, æqualitatem istam transfundisset in posteros. Sed quia peccavit, et justitiæ ordinem corrupit, qui Deo subdi debuit et mandatis ejus, ideo per ordinem justitiæ corruptus est talis ordo in ipso : et quia peccavit non ut singularis homo, sed ut principium materiale omnium hominum, ideo tota massa corrupta est in ipso : et quia ex massa fit transfusio seminis, ideo necesse fuit per ordinem justitiæ divinæ, quod corruptio transfunderetur in posteros. Et quamvis per conversionem et baptismum auferatur culpa originalis, tamen pœna sequens culpam manet et in corpore et in anima, ut dicit Augustinus, ad exercitium virtutis, et promotionem meriti, quod acquirit homo ex pugna : quia non debetur corona nisi pugnanti et vincenti.

Ad quæst. 4. Ad id quod ulterius quæritur, scilicet de rectitudine staturæ, dicendum quod erectio et rectitudo indicant quod dicunt Sancti, et etiam Ovidius in I *Metamorphoseon*, qui dicit :

> Os homini sublime dedit, cœlumque tueri
> Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus.

Unde sine dubio regiam potestatem et dignitatem in homine significat, ut dicit Gregorius. Et ipsa rectitudo rectitudinem justitiæ demonstrat, ut dicit Bernardus, et erectio faciei significat erectos debere esse sensus et intentionem ad contemplanda et desideranda cœlestia. Et hujus causa secundum naturales est, quod calor a loco digestionis et a spiritualibus elevans spiritum, quo rectius elevat, eo magis serenat, quod formæ elevatæ in spiritu splendidiores eleventur ad caput, et fiant in ea operationes virtutum apprehensivarum. Econtra de animalibus pronis in terram, spiritus deprimuntur et obscurantur et inspissantur, in quibus non possunt fieri operationes rationales.

Et si objicitur, quod plantæ quæ indignæ sunt et non nobiles, habent rectitudinem staturæ.

Dicendum, quod alia de causa habet hoc planta, et alia de causa habet hoc homo. Plantæ habent hoc per necessitatem naturæ : quia, sicut dixit Pythagoras, omnium plantarum terra est mater, sol pater : et ideo sole evocante plantas, omnes plantæ porrigunt ad solem stipites, ramos, folia, flores, et fructus : quia humidum quod est in eis non terminatur ad completam digestionem nisi per calorem solis. In homine autem est, ut conspectivæ virtutes, quæ incipiunt a sensibus, depuratæ a fumis obscuris, superiorum decore informentur : et sic ostendatur homini, quod ad superiorem sedem natus est, et non obscuretur in infimis.

QUÆSTIO LXXVII.

De unione corporis cum anima.

Tertio, Quæritur de unione corporis et animæ.

Et circa hoc quæruntur quinque, scilicet an anima rationalis unibilis sit corpori ?

Secundo, Et si est unibilis, utrum per medium, vel sine medio, et utrum uno medio vel pluribus ?

Tertio, Utrum una sola anima intellectualis sit in omnibus corporibus, vel multæ, ita quod singulæ in singulis corporibus ?

Quarto, Quomodo sit in corpore anima, utrum tota in toto, et in qualibet parte tota vel non ?

Quinto, An sit separabilis a corpore vel non ?

MEMBRUM I.

Utrum anima rationalis unibilis sit corpori ?

Primo ergo quæritur, An anima rationalis unibilis sit corpori ?

1. Sicut enim dicit Gregorius Nyssenus in libro de *Homine*, « Difficultas hu-

jus quæstionis compulit Platonem dicere, quod homo non est compositus ex corpore et anima, sed est anima utens corpore[1]. »

2. Ad hoc ergo quod non conjungantur ad unum constituendum, quidam objiciunt sic a majori : quia magis videtur, quod illa quæ minus distant, ut quinta essentia et elementa, conjungibilia sunt ad unum constituendum, quam ea quæ plus distant, sicut sunt corporeum et incorporeum : et non uniuntur ad unum constituendum cœlum et elementum : ergo nec corporeum, et incorporeum, anima scilicet et corpus.

3. Adhuc, Ratio Platonis fuit, quod quæcumque uniuntur in unum, quod neutrum unitorum est, distant a formis quibus unumquodque unum est in seipso. Et probabat hoc : quia si non distarent a formis illis, per unionem non unirentur, sed remanerent distincta : et quod aliqua remaneant distincta et conjunguntur in unum, illa duo non possunt esse unum. Si ergo anima unitur corpori, ipsa unione anima incipit distare a propria natura : sed hoc est falsum : quia sic simul confunderentur corpus et anima, et neutrum remaneret quod erat prius : ergo videtur, quod anima non potest uniri corpori ad unum constituendum.

4. Adhuc objicit Plato, quod secundum nullum naturæ ordinem duo in seipsis perfecta, perfectionibus suis naturalibus conjungibilia sunt ad unum constituendum, maxime si duæ sunt hypostases. Hoc etiam probabat per inductionem in omnibus. Et si forma et materia constituunt unum, non sunt hypostases perfectæ. Similiter si universale in particulari est unum secundum esse, universale non est hypostasis. Sed anima rationalis hypostasis est perfecta et hoc aliquid : corpus organicum hypostasis perfecta et hoc aliquid : ergo secundum naturam non sunt conjungibilia ad unum constituendum.

5. Adhuc, Ad idem objicit, quod anima et corpus ad invicem habent se sicut motor et mobile : ex motore autem et mobili secundum naturam non fit unum, sed motor manet distinctus in se, et mobile distinctum in se, ut patet in nauta et navi, et cœlo et motore cœli, qui secundum Philosophos est intelligentia. Intelligentia autem et secundum Stoicos et secundum Peripateticos nulli unibilis est, licet inconfuse procedat per omnia nullo sibi obstante, nec corporeo, nec incorporeo. Cum ergo anima rationalis sit unum intellectualium, nulli unibilis est ad constituendum tertium.

Sed contra.

Sed contra hoc est,

1. Quod dicitur in libro de *Spiritu et anima*, sic : « Sunt corporis et animæ quædam similia, corporis scilicet supremum, et spiritus infimum, quibus sine naturarum confusione, personali tamen unione facile conjungi possunt : similia enim similibus gaudent[2]. » Et determinat parum infra quæ sint illa similia sic dicens : « Anima quæ vere spiritus est, et caro quæ vere corpus est, in suis extremitatibus convenienter et facile uniuntur in phantastico animæ, quod non est corpus, sed simile corpori, et sensualitati carnis quæ vere spiritus est, quia sine anima fieri non potest. » Ergo videtur, quod secundum ista extrema utriusque, anima sit unibilis corpori.

2. Adhuc, Infra, Ibidem, « Convenientissima media sunt et carnis et animæ sensualitas carnis, quæ maxime ignis est, et phantasticus spiritus qui igneus vigor dicitur et cœlestis origo : quo fit mira societas carnis et animæ, spiritus vitæ et limi terræ. Sic enim dicit Scriptura, Genes. II, 7 : *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.* »

3. Adhuc, Arguunt quidam per rationem : Quæ enim diffiniuntur invicem ad

[1] S. Gregorius Nyssenus, Lib. de Homine, cap. 5.

[2] Lib. de Spiritu et anima, cap. 14, quem quidam attribuunt Augustino.

unum constituendum, unibilia sunt : anima rationalis et corpus organicum definiuntur ad invicem ut perfectio ad perfectum : ergo ad unum constituendum unibilia sunt.

4. Adhuc, Quæcumque communicant sibi invicem in passionibus et operationibus, conjuncta sunt, ut probat Aristoteles in I *Politicorum*. Anima rationalis et corpus in passionibus et operationibus communicant sibi. Ergo in uno constituto unita sunt sive conjuncta.

5. Adhuc, Gregorius Nyssenus dicit, quod continens semper est incorporeum quod per se continens est : contentum autem quod continentia indiget ne dissolvatur, semper corpus est : continens autem et contentum semper conjuncta sunt et unita, et unum constituunt. Anima rationalis est continens, corpus contentum : cujus probatio est, quod dicit Aristoteles in fine primi de *Anima*, quod anima continet corpus. Et addit signum dicens : « Egrediente enim anima exspirat corpus et marcescit et dissolvitur. » Ergo anima rationalis unibilis est corpori ad unum constituendum.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod absque omni dubio anima rationalis et quæcumque alia anima et ex ordine creationis et ex ordine naturæ unibilis est corpori ad unum animatum constituendum : et operationes vitæ quæ essentiales sunt et naturales, præter intellectuales solas, non potest exercere nisi per corpus et in corpore. Intellectuales autem exercet sine corpore : quia secundum illas separata est, ut in antehabitis determinatum est, quæstione de *diffinitionibus animæ* [1].

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod Plato erravit in hoc, quod putabat, quod nulla duo diversa unirentur in unum, nisi per modum mixti et confusi, ubi utrumque unibilium alterat reliquum. Et hoc non est verum, nisi in corporibus qualitates activas et passivas habentibus : in his autem quæ conjunguntur sibi ad communicandum in una passione scilicet vel opere, non est talis unio, sed utrumque distinctum manet : refertur tamen ad opus modo suo vel passione : et in hoc unum est sicut principans, et alterum sicut subjectum. Et hoc modo junguntur sibi intellectus et appetitus, corpus et anima.

AD ALIUD dicendum, quod uno modo plus distant corporeum et incorporeum, quam corporeum et corporeum, genere scilicet. Alio modo nihil distant, ordine scilicet communicationis in operibus vitæ et passionibus. Et sic anima et corpus nihil distant, sed immediata proportione se habent ad invicem, nisi quod anima in talibus est sicut principans, et corpus sicut subjectum. Ad 2.

AD ALIUD dicendum, quod Plato errabat sicut paulo ante dictum est : quia ponebat unionem ad modum mixtionis vel confusionis : et hoc non est verum : est enim quædam unio ad modum communicationis plurium in uno : et sic unita remanent distincta secundum formas et proprietates suas, sicut paulo ante dictum est : in nullo enim distinguuntur, nec distant a proprietatibus suis, nisi quod anima in operibus vitæ et passionibus est sicut principans, corpus autem sicut subjectum, et ad electionem animæ motum. Ad 3.

AD ALIUD dicendum, quod nec anima nec corpus est hypostasis perfecta, sed homo constitutus ex anima et corpore. Corpus enim est, ut dicit Philosophus in secundo de *Anima*, ut materia, et hoc non est hypostasis, sed imperfectum perfectibile : anima, ut ibidem dicit, est sicut forma, quæ etiam non est hypostasis, sed perfectio perfectibilis. Ad 4.

AD ULTIMUM dicendum, quod ex motore et mobili ubi motor non est perfectio mobilis secundum esse naturæ, sed ut Ad 5.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. IIª Part. Summæ Theologiæ, Tract. XII, Quæst. 69, Membr. 1 et 2. Tom. XXXII hujusce novæ editionis.

nauta et navis se habent, et motor cœli se habet, numquam fit unum : ex motore autem et mobili ubi motor perfectio est mobilis secundum esse naturale, semper fit unum constitutum ex utroque.

I object. Quæ in contrarium adducuntur, procedunt.

MEMBRUM II.

Utrum anima sit unibilis corpori per medium vel sine medio ? et, Utrum uno medio vel pluribus[1] *?*

Secundo quæritur, Posito quod anima sit corpori unibilis sicut est, utrum per medium vel sine medio, et utrum uno medio vel pluribus uniatur ?

Et videtur, quod sine medio : quia

1. Si haberet medium quo conjungeretur et uniretur, cum anima sit incorporea et simplex, ut dicit Augustinus, oporteret quod medium esset partim corporeum, et partim incorporeum, et partim simplex, et partim compositum : et hoc esse non potest : ergo non est medium in unione corporis et animæ.

2. Adhuc, In omnibus extremis quæ uniuntur per medium, extremum conjunctius est medio quam extremo : si ergo inter corpus et animam est medium, anima rationalis conjunctior est illi medio quam corpori : sed ex conjunctione animæ ad corpus corpus efficitur animatum et compositum animal : ergo multo magis ex conjunctione animæ ad medium, medium efficitur animatum : et ex utroque, scilicet anima et medio compositum, efficitur animal : ergo in conjunctione animæ ad corpus, animal medium est, quod derisorium est.

3. Adhuc, Inter formam et materiam nullum est medium secundum omnes Philosophos : anima autem est forma, et corpus materia, ut dicit Philosophus in II de *Anima* : ergo in unione corporis et animæ nullum cadit medium.

4. Adhuc, Sicut se habet anima vegetabilis ad corpus quod vegetat, ita se habet anima sensibilis ad corpus quod sensificat, et anima rationalis ad corpus quod vivificat vita rationali : sed in unione animæ vegetabilis ad corpus quod vegetat, nullum est medium : ergo nullum est medium inter animam sensibilem et corpus quod sensificat, et animam rationalem et corpus quod vivificat.

Contra : Sed contra.

1. Plato in *Timæo* dicit, quod extrema sensibilis mundi, ignis scilicet et terra (dixit enim cœlum igneum esse propter luminositatem) non conjunguntur nisi duobus mediis, sicut in numeris duo solidi numeri, qui corporales dicuntur, non conjunguntur nisi duobus mediis. Si enim dicam bis duo bis, perficio solidum qui est octo, et est primus solidus : si enim dicam ter tria ter, perficio solidum secundum qui est viginti septem : et inter hos duos numeros duo cadunt media, scilicet duodecim et decem et octo : quorum unum, scilicet duodecim se habet ad primum solidum, scilicet octo, sesquialtera proportione, et in eadem proportione se habet viginti septem ad decem et octo : continet enim totum et alteram ejus partem. Quia igitur Deus, ut dicit Plato, ad rationem numerorum, ut dicitur in proœmio *Arithmeticæ*, composuit mundum, indiguit ut duo extrema sensibilis mundi, ignis et terra, duobus mediis, aere scilicet et aqua, convenirent ad mundum constituendum. Cum ergo plus distent corporeum et incorporeum, quam ignis et aer, videtur quod incorporeum quod est anima, et corporeum quod est corpus, sine medio non possunt uniri.

[1] Cf. Opp B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. VIII, Art. 26. Tom. XXV novæ editionis nostræ. Cf. etiam comment. in III Sententiarum, Dist. II, Art. 10. Tom. XXVIII.

2. Si forte aliquis dicat, quod anima secundum se et per essentiam suam non unitur corpori, sed manet separata, et in suis potentiis solis unitur corpori. Hoc nullo modo esse potest, nec secundum fidem, nec secundum philosophiam. Secundum fidem : quia expresse dicit textus Genesis, II, 7, quod *inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem.* Et hoc non esset verum, nisi anima secundum suum actum substantialem qui est vita, conjungeretur corpori. Secundum philosophiam autem : quia anima secundum definitionem substantialem definitur ut unibilis corpori ab Aristotele, et ab Avicenna, et ab omnibus Philosophis : definitio enim quæ demonstratio est, positione differens sola, et dicit quid et propter quid, hæc est secunda de anima, quod est principium et causa vitæ hujus, hoc est, corporis organici potentiam vitæ habentis. Ergo anima per seipsam et substantialiter unibilis est corpori : nec unitur secundum potentiam, nisi secundum naturam prius uniatur secundum essentiam sicut perfectio perfectibili.

3. Adhuc, Ista responsione data non est soluta quæstio : dicit enim Aristoteles in II de *Anima,* quia quod est in toto, hoc est, in tota anima ad totum corpus, est in parte, hoc est, in potentia ad partem corporis, quæ est organum particulare. Unde si oculus esset animal, visus esset anima ejus. Unde de potentiis redit eadem quæstio, Utrum cum medio vel sine medio uniantur organis ? et remanet eadem difficultas quæstionis.

Si forte dicat aliquis, sicut multi dixerunt, quod anima dupliciter unitur corpori, ut perfectio scilicet, et ut motor. Et ut perfectio unitur sine medio, ut motor autem unitur per medium. Hoc directe erit contra philosophiam naturalem : quia in principio septimi *Physicorum* demonstrat Aristoteles, quod inter motorem naturalem et id quod movetur ab ipso, nullum potest esse medium. Et si objicitur de lapide jacto, qui separatur a jaciente, et tamen movetur ipse. Dicit, quod hoc non potest esse, nisi ubi primum movens cum eo quod movet, aliud apprehendit in quo remanet vis primi moventis, sicut cum lapide jacto impellitur aer a primo jaciente.

4. Si propter hoc concedatur, quod sine medio conjungitur. Contra : Oportet disponi corpus ad hoc ut animetur : ergo ad minus dispositiones mediæ sunt inter unionem corporis et animæ.

5. Adhuc, Sicut dicit Commentator super XI *primæ philosophiæ*, oportet quod proportionetur virtus moventis virtuti mobilis, quia aliter non movebit : sed quidquid est per quod proportionatur virtur moventis virtuti mobilis, illud medium est : cum igitur anima sit motor corporis, ut habitum est, oportet, quod virtus animæ ad movendum, proportionetur virtuti corporis ad hoc quod moveatur : et sic duæ proportiones erunt mediæ, animæ scilicet ut moveat, et corporis ut moveatur : et sic videtur, quod duobus mediis anima et corpus uniuntur.

6. Adhuc, Augustinus in auctoritate præinducta in præcedenti membro, dixit duo esse media unientia carnem et spiritum, scilicet sensualitatem carnis, quæ maxime ignis est, et phantasticum spiritum qui igneus vigor est : quibus mediantibus fit mira societas carnis et animæ, spiritus vitæ et limi terræ.

Ulterius quæritur, Si sufficiunt unum medium, vel duo, vel exiguntur plura ? Quæ

Anima enim rationalis est substantia incorporea, cognoscitiva, simplex, a corpore separabilis, et per duo media respicit corpus, scilicet vegetabilem potentiam, et sensibilem. Similiter corpus ultima compositione est compositum : est enim mixtum et complexionatum, ex organis diversis in figura compositum, et compositione et complexione se habet ad animam : ergo duo sunt media ex parte corporis, et duo ex parte animæ, quæ sunt quatuor.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod duplex est medium. Unum scilicet in se alterans et uniens extrema, sicut est medium in mixto et in complexionato. Et tale medium non est uniens corpus et animam : quia licet corpus a suis qualitatibus sit alterabile, anima tamen a suis proprietatibus essentialibus nullo modo alteratur. Et tale medium dicebat esse Plato in omnibus quæ uniuntur ad invicem, ut dicit Gregorius Nyssenus in libro de *Homine* [1]. Est etiam medium congruentiæ quod facit congruere sibi extrema ad invicem : et tale medium necesse est esse duplex : unum quod faciat congruere unum extremum, et alterum quod faciat congruere alterum. Et tale medium satis bene ponitur in libro de *Spiritu et anima,* scilicet quod summum carnis et imum animæ conveniunt. Et summum carnis dicit esse sensualitatem, non illam quæ est pars animæ sensibilis, sed illam quæ est sensualitas, quam anima influit corpori organico, ut per illam sicut instrumentum receptibilis sit sensibilium specierum sine materia, præsente tamen materia sensibilis. Et hanc dicit esse ignem : quia id quod laxat organa ad sensibilium receptionem, calor naturalis est qui habet proprietatem ignis. Similiter cum dicit, quod medium est ex parte animæ phantasticus spiritus, qui convenit sensualitati, non debet intelligi de spiritu qui sit spiritualis substantia et anima vel pars ejus, sed de spiritu qui defert formas sensibiles ab organis sensuum ad animam, quem probat Avicenna esse corporeum : eo quod in omnibus organis potentiarum animæ sensibilis interioribus et exterioribus nihil recipitur, nisi sub figura corporali, nec in somno, nec in vigilia : nihil enim recipiunt potentiæ animæ sensibilis, nisi vel sensibile, vel cum sensibili : sensibile, sicut sensus exteriores : cum sensibili, sicut æstimativa, quæ accipit nocivum et conveniens, sed non nisi cum sensibili, ut ovis videns lupum, æstimat inimicum et nocivum et fugit : videns canem arcentem lupum, æstimat amicum et accedit ad ipsum. Hic etiam spiritus in libro de *Spiritu et anima* dicitur vigor igneus : quia igneo vigore, qui calor naturalis est (qui proprietatem habet ignis, ut dicit Aristoteles, eo quod congregat homogenia, et segregat heterogenia, quod proprium ignis est) laxat et penetrat organa et media sensuum, et defert in ea et ab eis in animam formas sensibiles. Hoc igitur modo accipiendo medium faciens sibi congruere extrema, anima per medium unitur corpori, et aliter non.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod hæc ratio procedit de medio quod participatione extremorum est medium, sicut jam patuit : sed tale medium non est inter corpus et animam, sed medium congruentiæ, ut dictum est, quod facit congruere corpus animæ et animam corpori.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod medium per congruentiam conjunctius est animæ quam corpori, sed ad unionem congruentius est corpus animæ quam medium. Unde in argumento illo est fallacia æquivocationis : quia diversa ratione dicitur conjunctum medium extremo, et extremum extremo. Extremum enim conjunctum est extremo ut perfectio perfectibili : medium autem conjungitur extremo ut instrumentum motori : quæ conjunctio non facit animal nec animatum, sed facit instrumentum in virtute motoris movens et adaptans sive disponens ad hoc quod corpus quod animabile est, animæ conveniat ad vitæ operationes et passiones, in quibus (ut supra dictum est) anima est ut principans, et corpus ut subjectum : in omni enim communicatione principans et subjectum communicant in uno, quod utriusque est sub diversa ratione, ut dicit Aristoteles in I *Politicorum.*

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod hoc pro-

[1] S. Gregorius Nyssenus, Lib. de Homine, cap. 3.

cedit : nec inter corpus et animam est medium, secundum quod anima est ut forma, et corpus ut materia, sed (ut dictum est) secundum quod uniuntur in communicatione operum vitæ et passionum, in qua anima est ut principans, et corpus ut subjectum, anima utitur medio, spiritu scilicet et calore vivifico, quibus aptatur corpus ad communicationem animæ in operibus et passionibus vitæ, ut dictum est.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod hæc est falsa, quod anima vegetabilis et corpus quod vegetat, secundum quod referuntur ad eamdem communicationem operum vitæ et passionum, non utantur medio : utuntur enim medio, spiritu scilicet et calore, quibus communicant in operibus vitæ, quæ sunt nutrire, augere, generare frondes et flores et fructus. Et sic etiam medium est animæ sensibilis cum suo corpore, et rationalis animæ cum suo.

Ad object. 1. Ad id quod in contrarium objicitur, dicendum quod satis rationabile est dictum Platonis : et ideo non in unione animæ ad corpus sicut perfectio unitur perfectibili, sed in unione prout corpus et anima referuntur ad unam communicationem operum vitæ et passionum, rationabile est esse duo media, ut dictum est, scilicet sensualitatem carnis, et spiritum vivificum, quo anima influit sensum et motum corpori, qui secundum principalia membra corporis, hepar scilicet, cor, et cerebrum, distribuitur in spiritum naturalem, vitalem, et animalem. Animalis enim oritur a cerebro, vitalis a corde, naturalis ab hepate.

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod illa solutio nulla est et rationabiliter improbata.

Ad object. 3. Ad aliud dicendum, quod motor duplex est, scilicet separatus, ut nauta navis : et conjunctus, sicut anima corporis, et intelligentia cœli. Et anima est motor convenientiam habens cum utroque modo motoris : est enim separata per substantiam, præcipue rationalis, et conjuncta, prout est perfectio corporis : et ideo ut est separata, conjuncta corpori per communicationem operum, utitur medio congruentiæ, ut dictum, est : sed ut conjuncta perfecto perfectibili, nullo utitur medio : sed (ut dicit Gregorius Nyssenus) ubique per seipsam penetrat in corpus sine confusione sui cum corpore : et corpus nusquam penetrat in ipsam, quia ipsa est continens, et corpus contentum.

Ad tria quæ contra objiciuntur, et probant medium esse inter animam et corpus, dicendum quod illa procedunt rationabiliter, sed non probant esse media nisi congruentiæ, ut dictum est. Ad obje 4, 5 et

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod quatuor et duo possunt dici media diversis rationibus, ut objectum est. Quæcumque enim adaptant unum ad alterum per congruentiam communicationis in operibus vitæ et passionibus, illa possunt dici *media* : et illa uno modo sunt duo, sensualitas ex parte corporis, et phantasticus spiritus ex parte animæ, ut dictum est in libro de *Spiritu et anima*. Alio modo quatuor, duo scilicet ex parte animæ rationalis vegetabile et sensibile, quibus conjungitur corpori, quæ tamen sunt in ipsa substantia animæ rationalis ut potentiæ, sicut trigonum in tetragono, sicut in præhabitis determinatum est. Et duo ex parte corporis, scilicet sensualis calor, et spiritus qui vehiculum virtutis est, et movetur in corpore, ut dicitur in libro de *Differentia spiritus et animæ*, sicut luminaria in mundo : quia sicut lumina stellarum ubique penetrant in mundum, ut virtutes cœlestes omnibus partibus mundi invehant, ita spiritus vitalis et calor ubique penetrant per corpus, ut omnibus partibus ejus invehant virtutes ad opera vitæ et passiones. Ad quæ

MEMBRUM III.

Utrum una sola anima intellectualis sit in omnibus corporibus vel multæ, ita quod singulæ in singulis corporibus ?

Tertio quæritur, Utrum una sola anima intellectualis sit in omnibus corporibus, vel multæ, ita quod singulæ in singulis corporibus ?

Dixerunt enim quidam Arabes, sicut et Averroes, et quidam alii, quod unus numero intellectus est in omnibus animabus et in omnibus hominibus.

Et hic error in tantum invaluit, quod plures habet defensores, et habet tres partes, scilicet quod unus numero intellectus sit in omnibus animabus humanis, una numero intellectualis anima in omnibus corporibus humanis, et quod post mortem in resolutione corporis et animæ manet resolutum unum et idem numero. Qui error periculosus est nimis : et contra hunc errorem jam quidem disputavi cum essem in curia. Et quia defensores hujus hæresis dicunt, quod secundum philosophiam est, licet fides Catholica aliud ponat secundum theologiam, propter hoc ostendere oportet qualiter hic error muniat se secundum philosophiam, et qualiter secundum philosophiam destruatur, et qualiter eorum rationibus respondeatur.

1. Prima igitur ratio quam pro se inducere possunt, est hæc : Unus effectus est causæ indifferentis secundum essentiam, quamvis forte differat secundum modum suscipientis, et non secundum naturam ejus quod efficitur. Est autem una causa prima essentialis : forma autem est effectus per hoc quod a non esse ad esse procedit, et est quiddam quod est in anima et in materia, differens tantum secundum esse suscipientium. Dicit autem Aristoteles, quod omnes causæ ad primam causam resolvuntur. Et dicit Avicenna et Avicebron in libro *Fontis vitæ*, quod prima forma est intelligentia, quæ, sicut dicit Avicenna, dat omnes formas ex seipsa. Omnis ergo forma data, est lumen quoddam intelligentiæ. Videtur ergo, quod intelligentia per esse non divisa eorum in quibus est, non distinguitur, nec dividitur : ergo videtur, quod una numero est in omnibus in quibus est. Quod autem per esse non dividatur, probant : quia separata manet in omnibus, in quibus est, a motu et materia : eo quod intellectus nullius corporis est actus, ut dicit Aristoteles in III de *Anima*. Manet igitur intellectualis anima in omnibus, in quibus est intellectus, in simplici lumine causæ primæ indistinctus : et sic unus numero intellectus est in omnibus intellectualem naturam habentibus.

2. Secunda ratio eorum est, quod sicut dicit Aristoteles in V *primæ philosophiæ*, quod omne quod distinguitur et dividitur, aut distinguitur per formam, aut per quantitatem sive materiam. Si ergo intellectus unius animæ distinguitur ab intellectu alterius, aut distinguitur per formam, aut per materiam. Non per formam : quia quorum est convenientia in forma, in forma illa non differunt : constat autem, quod omnes intellectus conveniunt in forma intellectualitatis. Nec per materiam distinguitur : quia aut distingueretur in materia in qua est, aut per materiam ex qua est. Non ex qua est : quia non est ex aliqua materia, nec spirituali, nec

[1] Cf. Lib. de Unitate intellectus contra Averroem inter opp. B. Alberti. Cf. etiam II^{am} Part. Summæ de Creaturis, Tract. I, Quæst 2, Art. 5, et Quæst. 3, Art. 2. Tom. XXXV hujusce novæ editionis.

corporali : quia probatum est in III de *Anima*, quod dicit Anaxagoras, quod intellectus solus est simplex et immixtus, nulli nihil habens commune. Et ratio sua est, quia nihil est receptibile omnium et potentia omnia, nisi id quod nulli nihil habet commune : sicut receptibile soni, non est nisi absonum : et receptibile saporum, non est nisi insipidum. Sed intellectus possibilis est omnium receptibilis secundum rationem. Ergo nihil habet commune cum aliquo : distinctus ergo manet ab omnibus, et indistinctus in seipso. Quod autem indistinctum est in seipso, idem est in omnibus in quibus est : ergo intellectus unus et idem est in omnibus in quibus est : unus ergo in omnibus hominibus. Si forte aliquis dicat per materiam in qua est, non ex qua est : hoc esse non potest. Dicit enim Plato in *Timæo*, quod intellectus esse non potest nisi in anima : anima autem non est in aliquo nisi sicut in organo : intellectus ergo esset in organo. Et hoc stare non potest : quia si esset in organo, non reciperet aliquid nisi quod esset de natura illius organi : sicut nec visus aliquid recipit, nisi quod est de natura actus perspicui : eo quod visus fundatus est in organo quod est de natura perspicui. Hoc autem falsum est : quia intellectus possibilis est potentia omnia, ut dicit Philosophus, sicut tabula rasa potentia est omnis pictura : ergo videtur cum non distinguatur per materiam ex qua, vel in qua, quod idem sit apud omnes indistinctus et indivisus per numerum.

3. Tertia ratio est, quam inducunt ad hoc, quod intellectus non distinguatur nec per materiam ex qua, nec per materiam in qua. Dicunt enim, quod et verum est, quod quidquid est in potentia materiali ad aliquid in quo est sicut in actu perfecto, non venit ad illud nisi mediante actu imperfecto, qui est motus, sicut patet per inductionem in omnibus. In cœlo enim quod est in potentia ad ubi secundum materiam quantitatis, est motus localis quo renovatur secundum ubi. In generabilibus et corruptibilibus est materia, quæ est potentia ad formam, quam non accipit nisi motu alterationis et generationis. Intellectus autem penitus immobilis est secundum substantiam. Ergo per nihil in quo possit esse, vel ex quo possit esse, potest distingui vel numerari : et quod per nihil distingui potest vel numerari, idem manet in omnibus : intellectus ergo idem est, non cadens in numerum, et manet in omnibus.

4. Quartam inducunt, quod quidquid ex se nec definit nec determinat aliquid per quod distinguatur et in numerum ponatur, remanet idem ubique et semper : intellectus ex se nihil definit nec determinat per quod in numerum ponatur : ergo idem remanet ubique in omnibus in quibus est.

5. Quintam inducunt, quod sicut lux et perspicuum sunt species et locus colorum, ut dicit Philosophus, et lux est indistincta species in omnibus coloribus, et perspicuum indistinctus locus omnium colorum : ita intellectuus, ut in III de *Anima* probatur[1], est species omnium intelligibilium, et locus intelligibilium specierum, in quo sicut in proprio loco salvantur intelligibiles species, et in quo generantur : sed resolutis omnibus quæ faciunt colorem hunc esse colorem et hic et nunc, non remanet nisi indistincta species colorum quæ est lux, quæ (sicut dicit Jacob Alkindi) omnium colorum est species et hypostasis : ergo a simili cum intellectus sit species et locus specierum intelligibilium, resolutis omnibus quæ faciunt speciem intelligibilem esse hujus vel hic, unus solus simplex est intellectus in omnibus intelligentibus, qui per applicationem luminis sui ad

[1] III de Anima, Tract. III, cap. 3.

hunc vel illum, species intelligibiles facit in hoc et in illo : unus tamen est secundum substantiam, et idem in omnibus non numeratus.

6. Sexta via est, cui etiam multum innituntur defensores hujus erroris. Dicunt enim, quod id quod per se causa simplicitatis est et separationis a materia, maxime est simplex et separatum in seipso : simplicitatis autem et separationis in rebus non est causa nisi intellectus : igitur secundum se maxime est simplex et separatus. Inde procedunt ulterius sic : Quod maxime est simplex et separatum, non distinguitur per hoc quod est in multis, sed remanet unum et idem in substantia : sed intellectus est maxime simplex : ergo intellectus qui est in multis, manet indistinctus et unus et idem in multis : et quod post mortem ex omnibus resolvitur rationalibus animabus, est unum et idem. Hanc viam invenit quidam nomine Abubaker, qui alio nomine Almassor dicitur, et erat Maurus. Et propter hoc Aristotelem dixisse in XI *primæ philosophiæ*, quod etsi anima hominis separatur a corpore, tamen non tota, sed intellectus.

7. Septima via ejusdem est ad ejusdem erroris defensionem, et est hæc, quod species accepta sine materia, est una natura indivisa, et non dividitur secundum esse nisi per materiam : et hoc accidit ei in quantum est in materia et non secundum se. Hoc antem multo magis convenit ei quod est species specierum : est autem intellectus species specierum, ut dicit Aristoteles in III de *Anima*. Igitur non dividitur nisi participatione materiæ : sed participare materiam, contra naturam intellectus est et contra diffinitionem : ergo intellectus est penitus immaterialis : manet igitur indivisus in omnibus, et quod post mortem ex omnibus relinquitur, est unum et idem.

8. Octava via est, qua procedunt ad sui erroris defensionem. Ponunt quamdam propositionem quæ habetur in libro de *Causis* et in VII *Ethicorum*, scilicet quod omne quod est in aliquo, est in eo secundum potestatem ejus in quo est, et non secundum potestatem ejus quod inest. Et dant exemplum : quia colores existentes in corpore terminato, sunt in eo secundum potestatem corporis terminati, hoc est, materialiter : et existentes in perspicuo, quod est medium visus, sunt in eo secundum esse spirituale, quod est potestas perspicui : perspicuum enim corpus spirituale est. Unde secundum hoc esse nec habent materiam, nec contrarium : et existentes in oculo vidente, sunt in eo secundum potestatem oculi, hoc est, secundum esse simplex et formale, sicut dicit Aristoteles in II de *Anima*, quod sensus est receptivus sensibilium specierum sine materia, materia tamen præsente et objecto agente : sicut sigillum recipit figuram, et agit figuram in ceram, nihil communicando sibi de materia metalli, sed simplicem formam dando sibi. Ex ista propositione procedunt sic : Si intellectus recipit speciem universalem sine materia, recipit ipsam secundum potestatem intellectus : universale est ubique et semper, ut dicit Aristoteles in primo *Posteriorum* : ad hoc enim quod vere sit universale, exigitur quod sit in omnibus ubique et semper secundum rationem unam. Et sic est in intellectu et secundum potestatem intellectus. Dicit enim Aristoteles, quod universale est dum intelligitur, particulare dum sentitur. Si ergo inest secundum potestatem intellectus, potestas intellectus est, quod sit ubique et semper secundum substantiam et rationem : et quod ubique et semper est secundum substantiam et rationem, indivisum est in omnibus et unum et idem : ergo intellectus in quo est universale, in omnibus et ubique et semper est indivisus et unus et idem secundum substantiam et rationem.

9. Nona via est, qua se nituntur defendere. Quia dicunt, quod ab omni philosopho scitur et supponitur, quod intel-

lectus qui vere est hominis intellectus, est ille qui vocatur *adeptus*, de quo dicit Gregorius Nyssenus, quod Aristoteles et Democritus dixerunt, quod nemo talem habet intellectum nisi Philosophus. Adeptus autem intellectus, ut dicit Alpharabius, est quem adipiscitur intellectus noster possibilis ex luce intelligentiæ irradiantis super omnia intelligibilia, et agentis intelligibilitatem in eis, sicut lux in coloribus agit visibilitatem. Propter quod ab Aristotele definitur color in II de *Anima*, quod color est immutativus visus secundum actum lucidi. Dicunt ergo, quod cum recipitur intelligibile in intellectu possibili, et resolvitur ad lumen intelligentiæ, quod agit intelligibilitatem in omnibus intelligibilibus, id quod in omnibus intelligibilibus remanet in intellectu, est unum et indistinctum lumen intelligentiæ : et hic est intellectus humanus, ut dicunt : ergo intellectus humanus est unus et indistinctus in omnibus. Et hæc ratio est Alpharabii in libro de *Intellectu et intelligibili*. Sed non utitur ea ad quod isti utuntur : utitur enim ea ad hoc, quod ostendat causam quare anima posita est in corpore, ut scilicet adipiscatur intellectum ex intelligibilibus per disciplinam, ex quo habeat radicem immortalitatis. Et sic bona est ratio et fortis : quia nisi continue sic adipisceretur intellectum, ut dicit Alpharabius, frustra diceret Aristoteles in primo de *Anima*, quod videtur secundum prudentiam dictus intellectus non æqualiter inesse omnibus, sed neque hominibus. Isti autem abutuntur ea in confirmationem sui erroris, arguentes, quod sicut lumen intelligentiæ adeptum in omnibus unum et idem est et indifferens, ita intellectus adipiscens lumen illud est unus et idem in omnibus, fundantes se super illam propositionem, quod unius et ejusdem indifferentis actus, est una et eadem et indifferens potentia. Et hæc ratio fuit Alexandri Commentaris Aristotelis, qui intellectum possibilem in homine dixit esse formam in corpore, ex commixtione et complexione elementorum, quando ad æqualitatem vel fere ad æqualitatem cœli reducta est commixtio et complexio resultans. Dixit enim, quod et Avicenna videtur dicere in sexto de *Naturalibus*, quod quando commixtio elementorum ad talem æqualitatem reducta est, tunc intelligentia quæ dat omnes formas, ut dicit, tali corpori dat formam similem formæ cœli : sed propter simplicitatem forma illa in cœlo dicitur intelligentia agens, in corpore autem organico dicitur anima intellectualis propter determinationem ad materiam.

10. Decima via est, qua dicunt, quod omnis forma quæ per esse distinguitur et multiplicatur in materia, potentia est in materia, et per mutationem vel motum educitur de ipsa. Intellectus autem nec per substantiam, nec per operationem est in materia, nec per mutationem et motum educitur de ipsa. Ergo nullo modo multiplicatur per ipsam : ergo unus et idem manet in omnibus non multiplicatus.

11. Undecima via probandi sumitur a quodam quod est intellectus propria passio, et est quod dicit Anaxagoras, et ponitur ab Aristotele in III de *Anima*, quod scilicet intellectus nulli nihil habet commune. Ex hoc arguitur sic : Quod nulli nihil habet commune, remanet indistinctum et unum et idem in omnibus. Cujus probatio est, quia omnis distinctio et divisio fit ex aliquo communi per differentiarum contrarietatem, vel materiæ divisionem. Intellectus nulli nihil habet commune, ut dictum est. Ergo unus et idem est in omnibus hominibus ; et post mortem quod ab omnibus separatur, est unum et idem : separatur enim, ut dicit Aristoteles, sicut perpetuum a corruptibili.

12. Duodecima via est, qua errorem suum confirmant per rationem separati, et sic procedunt : Nihil est distinctum per hoc a quo est universaliter separatum : intellectus universaliter separatus est a materia : ergo per materiam nullo modo distinguitur : et constat, quod formali

differentia non separatur : ergo omnino remanet indivisus et inseparabilis. Quod autem indivisum remanet et inseparabile, est unum et idem in omnibus : et quod post mortem ab omnibus separatur, est unum et idem.

13. Decima tertia via, qua suum errorem confirmant, sumitur ex quodam simili. Scitur enim, quod virtus cordis in hominibus et in animalibus est una universalis in omnibus membris, ut vult Aristoteles. Et si per intellectum subtrahantur membra ad quæ determinatur virtus cordis, non remanet nisi una virtus universalis quæ cordis est : et si virtus cordis esset non organica, et esset indivisibilis et simplex, id quod esset in omnibus membris, esset unum indivisibile simplex : et quod remaneret ablatis omnibus membris, esset unum. Cum ergo, ut dicitur in libris de *Causis*, anima sit instrumentum intelligentiæ, et una virtus intelligentiæ sit in omnibus instrumentis suis : cujus signum est, ut dicunt, quia licet diversimode sentiant qui sentiunt, et diversimode imaginentur qui imaginantur : tamen omnes qui intelligunt, uno modo simplici et puro intellectu intelligunt : et hoc non posset esse, nisi una intelligentia esset, cujus esset instrumentum omnis anima : et sic in omnibus animabus est una et eadem intelligentia : et quod separatur ab omni anima sicut perpetuum a corruptibili, est unum et idem. Hæc ratio supponit, quod intelligentia non sit pars animæ. Et hæc positio fuit omnium Arabum, qui hujus erroris primi sunt inventores.

14. Decimam quartam viam ponunt, quia dicunt : Quod participatur ab aliquo, et participando dividitur : aut participatur secundum esse, aut secundum essentiam : secundum esse, sicut genus a speciebus, et species ab individuis : secundum essentiam dant exemplum in lumine solis, quod participatur ab omnibus generabilibus et corruptibilibus : et ideo generantur eo accedente, et eo recedente corrumpuntur. Ex hoc arguunt, quod si intellectus participatur, et in participantibus dividitur : aut participatur modo primo, aut modo secundo. Si primo modo : cum omnia talia debilitentur et confortentur secundum debilitatem et confortationem participantium, intellectus confortaretur et debilitaretur secundum diversitatem participantium : intellectus autem non sic confortatur et debilitatur, cum dicat Aristoteles, quod in senibus fortior est intellectus : non enim æqualiter judicant juvenes senibus presbyteris : non ergo sic potest participari intellectus. Si dicatur, quod participatur secundo modo : tunc iterum sicut solis lumen a multis participatum, secundum virtutes eorum formativas quæ sunt in ipsis trahitur ad hoc et ad illud, in se tamen unum et idem manens : ita intellectus in omnibus in quibus est per continuum et tempus cui conjungitur, diversimode quidem operabitur, unus tamen manebit per substantiam in omnibus illis. Et sic iterum sequitur, quod intellectus unus est per substantiam in omnibus hominibus : et quod separatur ab omnibus post mortem sicut perpetuum a corruptibili, est unum et idem. Et huic rationi multum innituntur hujus erroris defensores.

15. Decima quinta via subtilis est. Dicunt enim, quod sicut est in formis corporalibus, ita est in spiritualibus : sed in corporalibus prima forma lux est, et non habet contrarium per quod alteretur vel distinguatur : tenebra enim opponitur luci non contrarie, sed privative. Hæc autem forma in quocumque sit, sive in cœlo, sive perspicuo, sive terminato corpore, in nullo tamen est, ut in II de *Anima* dicit Aristoteles, nisi secundum convenientiam cum perpetuo superius corpore, scilicet cœlo : ergo similiter erit in formis spiritualibus. In formis spiritualibus autem prima forma intelligentia est, immediate fluens a causa prima, quæ non multiplicatur nisi in lumine causæ primæ, quod non habet contrarium, nec recipitur ab aliquo nisi per

aliquod divinum sibi communicatum a causa prima, nec distinguitur, nec dividitur in illis a quibus recipitur in substantia, licet diversimode participent ipsum secundum esse. Intellectus ergo qui est lumen illud, in omnibus a quibus participatur, est unus secundum substantiam, licet diversificetur secundum modum participationis : cum tamen ab omnibus participetur secundum aliquod divinum influxum sibi a causa prima. Et hæc ratio trahitur ex dictis Avicebron in libro *Fontis* vitæ.

16. Decima sexta via sumitur ex destructione responsionis cujusdam, quam quidam solent dare ad talia. Dicunt enim, quod intellectus non distinguitur per materiam ex qua est, sed per materiam in qua est prima forma, quæ est intellectualitas : et dicunt, quod omne quod est circa primum, est hoc et hoc, sive ex quod est et quo est : et dicunt intellectum esse hoc aliquid et distinctum sic per substantiam. Sed isti objiciunt in contrarium dicentes, quod in nulla materia invenitur, quod ex hoc quod est hoc aliquid et perfectum in esse, cum alio materiali principio sit unum secundum naturam perfectum. Si ergo intellectus sive intellectualis anima sic est hoc aliquid, ex tali intellectu sive intellectuali anima numquam fit unum, quod falsum videmus in omnibus hominibus.

17. Decima septima via sumpta est ab operatione intellectus quæ est ubique et semper. Intellectus enim, ut dicit Gregorius Nyssenus, omnia penetrat, distans et propinquum, præsens, præteritum, et futurum, cœlum et terram et omnia quæ in eis sunt : et quod operatione non limitatur, virtute limitari non potest : ergo ubique et semper est virtus ejus : et virtus non est sine substantia : ergo substantia ejus nec loco nec tempore determinatur : et quod nec loco nec tempore determinatur, est idem et indistinctum apud omnes : ergo intellectus qui per omnia incedit, ut dicit Gregorius Nyssenus, et semper, apud omnes intelligentes est unus et idem. Et hæc ratio tantum movit aliquos qui studuerunt in Ægypto inter Arabes, quod dixerunt, quod intellectus verius est ubi intelligit, quam in corpore intelligentis.

18. Decima octava via est, quæ videtur extrahi ex dictis Avicennæ et Alexandri Philosophi. Dicunt enim quod et omnes Arabes supponunt, quod intelligentia quæ movet cœlum, largitur omnes formas per influentias causæ primæ, sive illa intelligentia sit primi ordinis, sive secundi, et sic deinceps. Ipsi tamen dicunt, quod ipsa intelligentia est decimi ordinis quæ præsidet sphæræ activorum et passivorum. Hæc igitur forma quam largitur talis intelligentia, non potest esse nisi duplex in genere. Aut enim est ad modum motoris, hoc est, intelligentiæ largientis eam : aut est ad modum moti, hoc est, sphæræ quæ est instrumentum intelligentiæ, per cujus motum influit formam. Et si est ad modum motoris : tunc est secundum quod est in causa prima : et sic necesse est, quod sit simplex et indivisibilis et lumine intelligentiæ illustrata : et talis forma non est nisi intellectus : talis autem forma ab omnibus participantibus eam, secundum quod est in eis participata, manet indivisa et una et eadem et simplex. Si autem est forma quæ est ad modum moti, quod est sphæra continua : tunc ipso motu talis instrumenti intelligentiæ distenditur in quantitatem, et efficitur divisibilis. Et ideo distinxerunt isti tres ordines formarum : quorum primus est, quod est forma corporea distensa quantitate, et est major in majori, et minor in minori, sive sit substantialis, sive accidentalis : substantialis, ut corporeitas et dimensiones corporis : accidentalis, ut calidum, frigidum, siccum, humidum, album, nigrum, et hujusmodi : quælibet enim harum inest in majori major, et in minori minor. Secundus est ordo quem vocant virtutem in corpore, quæ licet quantitate non distendatur, tamen non operatur nisi in corpore : et talem

dicunt esse animam vegetabilem, et animam sensibilem secundum omnes potentias suas : quæ licet non sint in majori majores, et in minori minores, tamen non operantur nisi in his quæ sunt de harmonia organi sui, ut dicit Philosophus : sicut visus in oculo, non operatur nisi in hoc quod est de harmonia perspicui : et auditus in aure, non operatur nisi in hoc quod est de harmonia tympani auris. Et hanc vocant *virtutem in corpore* ratione jam dicta. Tertium dicunt ordinem formam quæ est ad modum intelligentiæ, quæ simplicitatem intelligentiæ non egreditur : et ideo vocant eam formam quæ nec est corporea, nec virtus in corpore. Et dicunt, quod talis est, sicut dicit Aristoteles in fine octavi *Physicorum*, simplex, indivisibilis et impartibis, non habens magnitudinem penitus, ad modum primi motoris movens secundum intellectum. Dicunt ergo, quod forma primi ordinis in participantibus eam dividitur : et major est in uno, minor in alio. Similiter forma secundi ordinis dividitur et numeratur secundum participantia ipsam, et est acutior in uno, et hebetior in alio, secundum organi qualitatem. Sed quod forma tertii ordinis possit dividi, non capit intellectus : quia simplex est impartibilis, et nullius corporis potest esse actus, ut dicit Philosophus : necesse est igitur, quod in omnibus participantibus eam sit una et eadem. Cum igitur talis forma sit intellectus, intellectus erit unus et idem in omnibus. Et hanc rationem multum reputant fortem.

19. Decima nona via est Averrois super tertium de *Anima*, scilicet quod intellectus est locus intelligibilium specierum, et non subjectum proprie. Et arguunt sic : Quidquid per unam rationem est locus omnium intelligibilium specierum, unum est, et indifferens ad omnia intelligibilia non dividitur, nisi per situm et positionem dividatur : si ergo removeatur situs et positio, manebit unum et indivisum : sed intellectui nullo modo convenit situs, nec etiam positio : ergo situ et positione non dividitur : ergo in una ratione loci, continendi scilicet et salvandi species intelligibiles, erit in omnibus intelligentibus, per situm et positionem in illis secundum substantiam indivisus. Quod autem unum et indivisum est in substantia, est unum et idem in omnibus : ergo unus et idem intellectus est in omnibus intellectum habentibus hominibus. Hanc rationem reputant valde fortem. Et hac ratione utitur Averroes contra Theophrastum, qui dixit, quod intellectus non est locus, sed subjectum et quasi materia specierum intelligibilium.

20. Vigesima est sumpta a passione propria intellectus, et fundatur super dictum Aristotelis in III de *Anima*, ubi dicit, quod sicut in omni natura est activum et passivum, ita et in anima necesse est accipere has differentias. Et activum in anima dicit esse intellectum agentem, quo est omnia intelligentia facere : passivum autem in eadem dicit esse intellectum possibilem, quo est omnia intelligibilia fieri : et sic anima intellectualis per intellectum agentem est imago et exemplum primi universaliter agentis, quod ad speciem quæ in ipso est et rationem, omnia agit, sicut artifex ad rationem et speciem quæ in ipso est omnia agit artificiata : et per intellectum possibilem quo est omnia fieri intellecta, est imago primæ materiæ in qua omnium sunt formarum inchoationes, per quas susceptibilis est omnium formarum. Necesse est ergo, quod secundum intellectum agentem et secundum possibilem sit natura indeterminata ad hoc vel illud æqualiter se habens : quod autem ad omnia se habet ut natura indeterminata, illud est unum et indivisum in omnibus in quibus est : quia ad quodcumque esset determinatum vel active, vel passive, tunc non æqualiter se haberet ad omnia. Est autem intellectus universaliter agens species omnium intelligibilium, ad quam agit om-

nia intelligibilia : et intellectus possibilis potentia receptiva omnium intelligibilium : et sic habent se istæ duæ potentiæ in omnibus intellectum habentibus. Quod autem ut natura indeterminata se habet in omnibus, in omnibus est indifferens et unum : quia per nihil posset differre et numerari, nisi per id quod determinaret ipsum per hoc vel illud : ergo intellectualis natura et agens et possibilis in omnibus habentibus intellectum est una indifferens et innumerabilis secundum discretionem. Et ex quolibet istorum semper inferunt secundam conclusionem, quam invenit Abubaker, quod ex quo est unus et indiscretus in omnibus, et nihil separatur nisi intellectus, sicut perpetuum a corruptibili, quod id quod remanet post mortem ex omnibus hominibus, est unum et idem.

21. Vigesima prima est sumpta a proprietate primi agentis et ultimæ formæ. Dicunt enim, quod proprietas primi agentis, est communicare divitias bonitatum suarum. Et supponunt ex secundo *Cœli et Mundi*, quod id quod divitias bonitatum participat universaliter et immobiliter, nobilius participat eas quam id quod particulariter et mobiliter : quia quod particulariter participat, multis indiget : et quod cum motu participat, cum omnis motus sit ex indigentia, ad indigentiam participat. Ultima autem forma est quæ datur existentibus, in qua omnes aliæ formæ nobilitatum in genere sunt, sicut trigonum in tetragono. Hæc enim forma ex additione se habet ad omnes alias. Formæ autem in genere sunt esse, vivere, intelligere, sentire, sicut notum est omnibus, et dicitur et a Sanctis et a Philosophis. Igitur intellectus est natura et substantia, quæ nec particulariter, nec cum motu participat divitias bonitatum primæ causæ. Relinquitur igitur, quod nihil sit nisi una intelligentia primæ causæ ipsi per seipsam conjuncta, et ex divitiis primæ causæ super omnes animas influens quæ lumen ejus percipiunt. Et si talis est, arguunt, quod in omnibus animabus est una secundum substantiam et naturam, et quod post mortem ex omnibus remanet unum et idem.

22. Vigesima secunda sumpta est ex natura universalis. In omnibus enim natura communis est, ad quam refertur definitio, vel nomen, vel aliquod diffinitivum positum in definitione, et accidit ei quod sit universale vel particulare : cum enim accipitur per intentionem, et abstrahitur a materia et appendiciis materiæ determinantibus ipsam, tunc efficitur in intellectu et universale : cum vero e contra accipitur in materia cum appendiciis materiæ determinantibus ipsam, efficitur particulare et in sensu. Et ideo dicit Boetius, quod universale est dum intelligitur, particulare dum sentitur. Si ergo sit aliqua natura simplex, quam impossibile est esse in materia illa secundum se, nec erit universalis, nec particularis, sed in se manens una et eadem est in omnibus in quibus est. Intellectus autem talis natura est simplex. Ergo in omnibus in quibus est, unus et idem est, nec universaliter, nec particulariter distinctus. Et istis etiam duabus ultimis rationibus fortissime innituntur hujus erroris defensores, et ex quolibet illorum inferunt tamquam ex corollario, quod si omnibus est idem intellectus, ex omnibus post mortem non remanet nisi idem : quia supponunt, quod post mortem nihil separatur ab anima sicut perpetuum a corruptibili, nisi intellectus : quod tamen ipsum contra Catholicam fidem est, et contra traditiones Sanctorum.

23. Vigesima tertia via fundata est super dictum Avicebron, qui dicit, quod anima intellectualis composita est ex materia et forma, et quod intellectualitas prima forma est, claudens et contrahens et arctans potentiam materiæ. Et quod hoc falsum sit, sic probatur : quia intellectus penitus immaterialis est : aliter enim non esset potentia omnia,

sed quædam. Ex isto procedunt sic : Quidquid unum secundum rationem est in multis, per divisionem materiæ non divisum in illis, unum est per substantiam. Sed intellectus secundum rationem unus est in omnibus hominibus, per esse materiæ divisæ indivisus in eis, cum sit immaterialis. Ergo secundum substantiam unus est in onnibus hominibus. Et iterum ulterius inferunt, quod si unus est in omnibus hominibus, post mortem et resolutionem unum est quod remanet ex omnibus, sicut perpetuum a corruptibili separatum.

24. Vigesima quarta via est, quam facit Abubaker iterum, et Hali Maurus socius ejus, et sumitur per quamdam similitudinem formarum omnium. Dicunt sic, quod omnis forma communis quæ secundum esse est in multis, si fiat resolutio multorum in quibus est, stat ipsa resolutio, et est una non numero, sed genere, vel specie : et si esset substantia separata quæ nulli secundum esse conjungitur, nec secundum esse dividitur, esset una per substantiam et numerum in omnibus. Intellectus est forma quæ est in multis : et quia separata est substantia per esse, non potest esse divisa in illis in quibus est. Ergo una est per numerum et substantiam in omnibus, et post resolutionem una remanet ex omnibus.

25. Vigesima quinta est, quæ etiam sumitur ex verbis Hali, et sumitur ex causa numeri quam ponit Aristoteles in quarto *Physicorum* dicens : « Numerum cognoscimus divisione continui. » Et Damascenus dicit, quod « differentia est causa numeri. » Quærit ergo Hali, quod si intellectus numeratur in hominibus, quæ sit causa numeri ? Non potest dici, quod ibi sit aliqua differentia formalis : quia unus intellectus est specie in omnibus hominibus. Nec potest dici, quod divisio continui : quia intellectus secundum se non est conjunctus continuo et tempori, sed potius per phantasiam et alias potentias sensibilis animæ. Nec potest dici quod corporum divisio causa sit divisionis intellectus : quia intellectus nullius corporis est actus : nec dividitur divisione corporis, nisi actus corporis. Si ergo intellectus unus indivisus est in omnibus hominibus, eo quod nulla est causa divisionis, habetur propositum : et ulterius quod separatur ab omnibus, est unum et idem.

26. Vigesima sexta via est sumpta ex ratione separati sicut intellectus separatus est, et est ratio quam facit Avenperthe in epistola quam vocavit de *continuatione intellectus cum homine.* Dicit autem sic : Omne separatum ab aliquo per substantiam et esse, respiciens aliquid sub se quod movet sicut motor separabilis ab illo, est unum apud seipsum et in seipso, nec multiplicatur nisi virtute et actu quo movet et continuatur illi quod movet. Veritatem hujus propositionis dicit esse manifestam in omnibus motoribus cœlorum, et in omnibus motoribus navium, et rectoribus civitatum. Intellectus autem motor separatus est in omnibus participantibus intellectum. Ergo est unus in se per substantiam indivisus : nec multiplicatus nisi virtute et actu quo movet hunc vel illum : et si est in omnibus unus per substantiam, quod post mortem ex omnibus remanet, unum est per substantiam : hoc enim persuasum habent, quod post mortem nihil separatur sicut perpetuum a corruptibili nisi intellectus.

27. Vigesima septima via est Averrois in commento super tertio de *Anima* [1] : et supponit hoc quod demonstravit Aristoteles, scilicet quod intellectus possibilis non sit materia, licet secundum aliquid sit materialis. Elicitur autem argumentatio ejus sic : Quidquid recipit formam quæ est una non multiplicata in omnibus in quibus est, ipsum est unum in omnibus illis per substantiam : intelle-

[1] III de Anima, com. 5.

ctus possibilis sic recipit formam intelligibilem : ergo intellectus possibilis unus est per substantiam in omnibus illis in quibus est forma intellectualis. PRIMA probatur per hoc, quod omnis forma recepta in aliquo ut in subjecto, numeratur numero subjecti recipientis. SECUNDA probatur ex hoc, quod universale receptum in uno et alio homine, unum et idem est. Si enim diceretur, quod essent plura : tunc ab illis pluribus abstraheretur aliquod universale : et sic universalis esset universale, et abiret hoc in infinitum, quod intellectus non capit : et universale non esset ubique et semper idem, quod est contra rationem : sequeretur enim, ut dicit, quod scientia patrum antiquorum Philosophorum æquivoca esset ad nostram scientiam: quia de aliis esset scientia eorum et scientia nostra, quod non capit ratio. Sequeretur etiam, ut dicit, quod receptio intellectus possibilis esset receptio materiæ: quia quidquid recipit aliquid, et determinat ipsum ad esse singulare, est materia vel virtus operans in materia : intellectus autem separatus est, nec est virtus corporalis, nec virtus in corpore : ergo intellectus possibilis receptione sua nihil determinat ad esse singulare, nec est singularis, sed unus in omnibus intellectum participantibus. Et inde iterum ulterius concludit, quod est unum quod post mortem resolvitur ab omnibus.

28. Vigesima octava via iterum est Abubaker, et ponitur super tertio de *Anima* ab Alexandro sic : quidquid est potentia omnia fieri, a nullo secundum actum est distinctum. Et hoc per destructionem consequentis probant : Detur, quod sit distinctum ab alio, cum non distinguatur nisi per id quod est actu, sequitur, quod est aliquid in actu : et si est aliquid in actu, sequitur contradictio hypothesis, scilicet quod non est omnia in potentia: quia quod est actu, non est in potentia. Inde procedit sic : Quod a nullo est distinctum, est unum in omnibus in quibus est : et quod resolvitur post mortem ex omnibus, est unum et idem.

29. Vigesima nona via est iterum Averrois in commento super tertio de *Anima* [1], et arguit sic : Agens universaliter omnia, non agit nisi fundatum in aliquo quod receptivum est actionis ejus: intellectus agens est universaliter agens omnia intelligibilia : ergo non agit nisi fundatur in intellectu possibili, quo est fieri omnia intelligibila. Et ex hoc procedit ultra, dicens contra Themistium et Theophrastum et Alexandrum, quod si agens est quid æternum et separatum, oportet quod possibile in quod agit sit separatum et æternum : quia aliter non fundaretur in actione. Et ex hoc iterum ultra procedit, quod si agens et possibile sint æterna, non potest esse quin factum et generatum ab agente in possibili, sicut scientia veritatis ex principiis necessariis, sit incorruptibile et æternum et separatum. Ex hoc colligit, quod tota anima intellectualis secundum intellectum agentem et possibilem, et formalem et adeptum, sit separata et incorruptibilis. Inde ulterius procedit, quod secundum se separatum et incorruptibile non multiplicatur per accidens quo conjungitur materiæ. Intellectus est sic separata substantia et incorruptibilis, nec inclinatur ad materiam nisi continuo et tempore, quæ sibi penitus sunt accidentalia et extranea. Ergo per illa non multiplicatur secundum substantiam in illis in quibus est. Unus ergo est in omnibus hominibus per substantiam non multiplicatus in illis, et unus manet resolutus post mortem ex omnibus.

30. Trigesima via est et ultima iterum Maurorum Hali et Abubaker : et dicunt, quod nihil est intellectuale nisi per id quo per simile dependet ad intellectum causæ primæ. Et hoc dicunt esse perfectissimum bonorum ejus. Et cum causa prima sit separata ab omnibus et incor-

[1] III de Anima, com. 5.

ruptibilis, non potest dependere ad ipsam nisi per separatum et incorruptibile. Dicit autem Aristoteles in decimo *Ethicorum* et probat, quod homo est solus intellectus, et per intellectum solum est in operatione et felicitate propria et connaturali : ergo homo per intellectum dependet ad causam primam, quæ uno modo se habet ad omnia : ergo etiam intellectus quo dependet ad causam primam, uno modo se habet ad omnia, nec distinguitur nec multiplicatur in illis in quibus est : ergo manet unus in omnibus in quibus est.

contra. Contra hoc autem quod videtur probatum esse rationibus inductis, alia plura sunt multo fortiora destruentia errorem illum.

1. Et est primum, quod in omnibus quæ sunt, differentia ultima constitutiva in esse et convertibilis, ut dicit Aristoteles in septimo *primæ philosophiæ*, cum specie secundum esse numeratur in individuis. Forma autem ultima et constitutiva in homine, est anima rationalis et intellectualis : ab illa enim homo est homo. Ergo anima rationalis et intellectualis secundum esse est multiplicata in individuis hominibus secundum numerum individuorum. Nec potest intelligi, quod multiplicatum secundum esse, non multiplicatum sit secundum substantiam: ergo animæ rationales et intellectuales multæ sunt in numero et substantia secundum multitudinem individuorum hominum. Discretio autem secundum substantiam non tollitur per separationem a corpore, ut dicit Avicenna in sexto de *Naturalibus :* ergo relinquitur de necessitate, quod ratio et intellectus multiplicantur secundum multitudinem animarum, et quod multæ sint animæ rationales et intellectuales in hominibus, et post mortem separatæ remaneant multæ.

2. Secunda ratio est, quod sicut dicit Aristoteles in secundo de *Anima*, sicut vivere viventibus est esse, ita sentire sentientibus est esse, intelligere intelligentibus. Constat autem, quod id quod est esse his quæ sunt, multiplicatur ad numerum eorum quæ sunt : cujus causa est, quod esse actus essentiæ est et diffusio in eo quod est. Non potest ergo intelligi, quod id quod est, sit in multitudine, et id quod diffunditur in ipso, non multiplicetur : quia, sicut dicit Aristoteles, divisio causa numeri est. Et ideo intelligibile non est, quod id quod dividitur, non numeretur. Igitur cum id quod est, numeretur in hominibus, id quo est id quod est, necesse est numerari : id autem quo est homo id quod est, est rationale et intellectuale, ut dicit Aristoteles et ipsa veritas : ergo rationale et intellectuale et secundum substantiam et secundum esse numeratur secundum numerum hominum. Et cum post mortem non tollatur discretio, remanebit post mortem in eodem numero : hoc enim solum separatur ut perpetuum a corruptibili, sicut ab omnibus Philosophis determinatum est.

3. Tertia ratio est, quod communis animi conceptio est et dignitas, quod multarum substantiarum individuarum multæ sunt naturæ secundum esse, sive natura dicatur forma, sive materia. Et si hoc est verum, tunc non potest esse, quod una natura dans esse sit multorum. Sed constat et per Aristotelem qui dicit hoc, et per veritatem, quod homo est solus intellectus, et a nullo habetur esse nisi ab intellectu : aliter enim, ut dicit in decimo *Ethicorum* Aristoteles, non esset operatio intellectus propria et connaturalis homini, nec felicitas hominis esset secundum operationem intellectus : quod esse non potest : quia felicitas est, ut ibidem dicitur, operatio proprii et connaturalis habitus non impedita. Nec potest dici, quod homo non habet proprium bonum in quo sit felicitas ejus, cum omnis natura, ut probat in primo *Ethicorum* Aristoteles, habeat proprium bonum in quo sit status perfectionis ejus, et cum homo sit dignius animal et perfectius omnibus secundum ordinem na-

turæ. Si ergo sic est, oportet quod id quod est natura hominis, multiplicetur secundum numerum hominum : est autem natura ejus rationale et intellectuale: ergo rationale et intellectuale multiplicatur secundum numerum hominum. Si quis dicat, quod intelligere secundum actum multiplicatur, sed non intellectualis substantia. Hoc stare non potest: quia nihil secundum agere alicujus naturæ, est actus secundus qui est sicut vigilia nisi quod secundum esse substantiale ejusdem naturæ est actus primus. Unde si intelligere secundum actum, est hominis actus secundus, oportet, quod intellectuale secundum substantiam sit ejus actus primus : et sic per rationem inductam sequitur, quod multiplicato homine multiplicatur intellectualis natura quæ est in ipso : et cum intellectuale separetur sicut perpetuum a corruptibili, sequitur, quod post mortem remanet in eodem numero.

4. Quarta ratio est, quod uniuscujusque esse substantiale est actus formæ ultimæ ipsius. Cum ergo dicitur, hic homo est, aut hic habet esse proprium, aut non habet in specie. Si non habet, tunc sequitur, quod contradictoria verificantur de eodem sic. Nulla enim verior est propositio, ut dicit Boetius, quam illa in qua idem de se prædicatur : illa enim numquam potest esse falsa : igitur hæc est vera, hic homo est hoc quod est in esse discreto et proprio : a communi enim natura non potest esse hoc quod est discretum : igitur hic homo discretus homo est a discreto et singulari homine conferenti sibi esse. Nihil autem confert huic homini, quod sit hic homo, nisi discretum rationale et intellectuale. Ergo rationale et intellectuale discretum est in quolibet homine et numeratum : et aliter sequeretur, quod hic homo non esset hic homo : a communi enim natura nihil est determinatum et discretum, sicut patet in genere et specie et omnibus communibus naturis.

5. Quinta ratio est deducens ad inconveniens. Constat enim, quod homo non est vivum et animal et homo, nisi per aliquid animæ conjunctum sibi. Si ergo per intellectum non conjungitur anima corpori hominis, sed per sensibile et vegetabile tantum, sequitur quod homo non sit nisi vivum et sensibile tantum, et non homo : et sequitur, quod homo non sit determinatum in aliqua natura specifica, quod valde est inconveniens, cum homo inter omnia magis determinatum sit in esse.

6. Sexta ratio est, quod in tota philosophia probatum est, quod separata secundum esse et secundum substantiam, nec prosunt ad esse, nec prosunt ad scire : eo quod ex eisdem principiis res est et scitur, ut in principio primi *Physicorum* probatum est. Si ergo intellectuale separatum est secundum esse, nec prodest ad esse hominis, nec ad scire : et hoc ridiculum est : quia homo non est homo nisi per intellectum, nec scitur esse homo nisi per intellectuale : nescitur enim quid est homo nisi per rationem definitivam, et in ratione definitiva ultima constitutiva differentia est intellectuale. Si igitur per esse de necessitate est conjunctum, eo quod aliter nec prodesset ad esse nec ad scire, et quod unitur multis, de necessitate multiplicatur in illis, sequitur de necessitate, quod intellectuale secundum esse et substantiam multiplicatur in hominibus multis, et separatum post mortem ab hominibus remanet in multitudine suæ discretionis : separatur enim ut perpetuum et incorruptibile a corruptibili, a quo mors nihil privat.

7. Septima ratio sumitur ex ratione separati. Probatum enim est in septimo *primæ philosophiæ*, quod nisi differentia potestate esset in genere, et forma potentia esset in materia, unum non posset fieri in natura, et esse ex genere et differentia, et materia et forma : et causa hujus est, quod idem et non diversum est, et ex eisdem principiis, et primo in potentia, postea in actu. Et ideo dicit

Philosophus, quod definitio est unum et non multa, non congregatum, sed simpliciter et secundum naturam unum. Si ergo intellectus sit separatus secundum esse et substantiam, erit intellectualis natura separata : et ex hoc sequitur de necessitate, quod id quod fit ex intellectuali natura et corpore, non est nisi congregatione unum, et non natura et substantia : quod falsissimum est : falsum ergo est, quod intellectualis natura secundum esse et substantiam separata est.

8. Octava ratio est : quia, secundum Aristotelem in principio *Physicorum*, intelligere et scire, est ex principiis et causis et elemeniis uniuscujusque rei : ergo ea ex quibus scitur quid est homo, sunt principia et causæ et elementa hominis. Nescitur autem quid est homo. nisi ex rationali et intellectuali : rationale ergo et intellectuale in homine sunt principium, et causa, et elementum : principium, prout sunt prima influentia ad esse hominis : causa, prout ex ipsis de necessitate educitur esse hominis : elementum, prout per seipsa essentialiter intrant esse hominis. Ex hoc arguitur sic : Quidquid elementaliter est de esse hominis, multiplicatur multiplicato homine : rationale et intellectuale elementaliter sunt de esse hominis : ergo secundum esse et substantiam multiplicantur multiplicato homine : et sic secundum substantiam et esse multi sunt intellectus et intellectuales naturæ in multis hominibus.

9. Nona ratio est : quia, sicut in tertio de *Anima* probatum est, in omni natura aliquid est agens et aliquid patiens : propter quod in anima ponitur intellectus agens et possibilis. Et ex his sequitur, quod in anima sit aliquid animaliter agens, et animaliter patiens, et aliquid generatum animaliter ex agente et patiente. Et hoc concedunt omnes. Agens enim est intellectus agens, patiens intellectus possibilis, generatum autem intellectus speculativus, qui cum perfectus fuerit, vocatur adeptus, et (sicut dicit Aristoteles in primo de *Anima*) non est æqualiter in hominibus. Constat autem, quod speculativus numeratur in hominibus : et cum sit formalis, numerari non potest nisi numero subjecti : ergo possibilis intellectus numeratur in hominibus, quia possibilis est subjectum speculativi. Et cum in omni natura proportio sit inter agens et patiens, sequitur de necessitate, quod multiplicato possibili et speculativo, multiplicabitur et agens intellectus : in multis ergo hominibus multi agentes, multi speculativi, multi possibiles sunt intellectus, et post mortem manebunt multi.

10. Decima ratio est sumpta a speciali definitione animæ et ratione. Probatum est enim in secundo de *Anima*, quod sicut trigonum est in tetragono, sic vegetativum in sensitivo, et sensitivum in rationali : sed quando trigonum est in tetragono, tetragonum non separatur a trigono secundum esse : ergo similitudo est : sicut tetragonum non separatur a trigono secundum esse, ita intellectivum non separatur a sensitivo, nec sensitivum a vegetativo. Constat autem, quod unicuique homini proprium est vegetativum, et proprium sensitivum, distinctum a vegetativo et sensitivo omnium aliorum. Si igitur intellectivum non est separabile ab illo, ut probat Philosophus, non capit intellectus, quod intellectivum non sit proprium uniuscujusque et separatum et distinctum ab omnibus aliis secundum esse et substantiam : licet intelligibile bene sit, quod ab una substantia quæ est anima et imago primæ causæ secundum intelligentiam, non immersa sub materia, sed prælata materiæ, sicut principans subjecto in communicatione operum et passionum vitæ, fluant quædam potentiæ organicæ et quædam non organicæ, ut dicit Avicenna. Ergo cum sensibile et vegetativum sint propria et multiplicata secundum esse et substantiam secundum multitudinem hominum, sequitur de necessitate, quod intellecti-

vum sit proprium secundum numerum hominum multiplicatum, et sic potentia fluens a substantia animæ secundum id quod elevata est super corpus et imago primæ causæ. Et ulterius semper sequitur, quod separatum post mortem sicut perpetuum a corruptibili, maneat sub eodem numero secundum esse et substantiam.

11. Undecima ratio est, quæ accipitur ab Isaac in libro de *Definitionibus*, ubi dicit, quod ratio creatur in umbra intelligentiæ, et sensus in umbra rationis, et vegetabile in umbra sensus. Hoc enim esse non posset, nisi semper superior secundum esse fundaretur in inferiori. Propter quod dicunt etiam Dionysius et Boetius : Quidquid potest inferior, potest superior excellenter et eminenter, sed non convertitur. Sed intelligi non potest, quod inferior secundum esse singulare multiplicetur in quolibet homine, et superior multiplicata in ipsa secundum esse et substantiam non multiplicetur. Ergo intellectuale multiplicatur secundum esse et substantiam in quolibet homine sicut sensibile et vegetabile : et in eodem numero manebit post mortem, cum dicat Avicenna in sexto de *Naturalibus*, ut in præhabitis habitum est, quod anima rationalis proprietates, quibus individuatur in corpore, post mortem retinet, et eisdem manet individuatum.

12. Duodecima ratio est accepta de ordine causarum formalium, quæ sunt, sicut in libro de *Causis* dicitur, propositione prima, esse, vivere, et intelligere : et semper secunda habet a priori quod est, et quod causa est. Cum igitur omnibus constat, quod esse et vivere et sentire unicuique homini est proprium, et in pluribus multiplicatum, et non unum idem, non potest intelligi, quod intellectuale non multiplicetur secundum esse et substantiam : igitur intellectivum in quolibet homine est proprium, et non unum in omnibus, et cum separatur, remanet sub eodem numero.

13. Decima tertia ratio est, quia in fine primi de *Anima*, ubi loquitur Aristoteles contra Platonem dicentem, quod multæ animæ sunt in corpore hominis, una scilicet in cerebro, et una in hepate, et una in vasis seminariis. Dicit Aristoteles contra eum, etiam secundum expositionem Averrois, quod sicut corpus est unum secundum substantiam multiplicatum in organis, ita substantia animæ est una multiplicata in potentiis. Sed constat, quod multorum corporum perfectorum, et multæ sunt perfectiones substantiales secundum esse et substantiam : ergo multæ animæ. Perfectio autem hominis non est nisi intellectualis anima : ergo intellectualis anima multiplicatur secundum multitudinem hominum.

14. Decima quarta ratio est, quam faciunt quidam, et quæ facit probabilitatem, non necessitatem. Dicunt igitur, quod homo generat hominem univoca generatione : et sicut dicit Aristoteles in XVI *Animalium*, in hac generatione quatuor sunt moventia : calor scilicet elementi dirigens, et calor cœli in lumine penetrante in semen et uterum matris ad speciem movens, et calor generantis distinguens et formans, et virtus intelligentiæ causæ primæ ad imaginem et similitudinem primæ causæ producens. Cum igitur actiones omnium istorum non terminentur nisi ad aliquid, quod habet esse proprium in singulis, non potest esse, quod anima intellectualis quæ est anima hominis ad imaginem primæ causæ facta, non habeat esse proprium in singulis secundum substantiam. Sed bene potest esse secundum naturam tam in corporalibus quam in spiritualibus, quod id quod secundum substantiam est singulare factum ad imaginem causæ universalis, secundum substantiam sit singulare et aliqua virtute sua sit universale, sicut sol in corporalibus, et anima intellectualis in spiritualibus. Propter quod etiam dicit Philosophus, quod habet intellectum agentem quo est omnia facere, et intellectum possibilem quo est omnia fieri. Et Democritus dixit, ut in

X *primæ philosophiæ* dicit Aristoteles, quod homo sapiens est mensura omnium : est enim per sensum mensura sensibilium, et per intellectum mensura intelligibilium, eo quod sensus est locus et species sensibilium, in quo ut loco et a quo ut specie sensibilia accipiunt esse sensibile. Intellectus autem est sensus et locus intelligibilium, in quo et a quo intelligibilia accipiunt esse intelligibile.

15. Decima quinta ratio est, quod cuicumque convenit actus, et ei convenit potentia a qua elicitur talis actus. Si ergo actus est singularis, oportet quod potentia sit singularis. Constat autem, quod actus speculationis veritatis in singulis hominibus singularis est : quia aliter oporteret, quod speculante uno specularetur et alter : quod manifeste constat esse falsum : ergo oportet, quod ille singularis actus a singulari potentia egrediatur : et non egreditur nisi ab intellectu : oportet ergo, quod intellectus secundum singulare esse sit in quolibet homine, et ita multi intellectus sint in multis.

16. Decima sexta ratio sumpta est a ratione separati. Non potest enim intelligi, ut dicit Aristoteles contra Platonem loquens, quod separatum in quantum separatum est, moveat id a quo separatum est per actionem suam. Si ergo intellectus omnino separatus est secundum esse et substantiam, per nullam actionem suam movebit nec hunc, nec illum, nec aliquem : quia, sicut dicit Aristoteles in XVI *Animalium*[1], si non tangit, non agit : et si non agit, non sequitur alteratio. Inde a destructione consequentis arguitur, cum intellectus et ratio agant in hoc et in illo et in quolibet singulari homine, speculando, ordinando, dirigendo, et in his actibus alterent, oportet quod per esse et substantiam conjuncta sint cuilibet homini et multiplicata in illis : vel si separata sint per esse et substantiam, quod nulla actio rationis et intellectus est in homine, quod valde absurdum est : ergo absurda positio est, ex qua hoc sequitur, scilicet quod intellectus secundum esse separatum sit unus in omnibus.

17. Decima septima ratio sumpta est a verbo quod dicit Aristoteles in VIII *Animalium :* quia scilicet natura in nullo ordine naturæ venit de extremo in extremum, nisi per omnia media. Cum ergo in ordine causarum formalium, extremum in principio sit esse, et extremum in fine sit intellectus, media sint vita et sensus, sive vegetabile et sensibile, extremum quod est intellectus, de necessitate conjungitur homini, et unitur per esse vegetabile et sensibile : quod autem unitur unicuique secundum esse, de necessitate singulare efficitur in illis, et multiplicatur in multis : ergo intellectus secundum esse singulare est in unoquoque et multiplicatur in illis, et non unitus et separatus in omnibus.

18. Decima octava ratio est fundata super verbum Aristotelis in XII *Animalium :* quia potentia quæ organum determinatum habet in corpore, secundum singulare esse est in corpore, licet virtute sit universalis, sicut et organum universalis virtutis est. Intellectus organum determinatum habet in corpore hominis. Dicit enim Aristoteles[2], quod manus est organum intellectus, et sicut intellectus est universaliter ordinans et dirigens, ita manus universale organum est, et organum organorum, ut dicit, ordinans omnia alia membra, ad actus : quod datum est homini, ut ibidem dicit, pro armis, et ad omnem operationem : et ideo distincta est digitis longis et articulatis, ut ibidem dicit, ut plicabilis sit ad omnem operationem. Ergo intellectus secundum esse individuum et singulare est in homine.

19. Decima nona ratio est, quod nihil simile invenitur in tota natura, quod aliquid scilicet habeat operationem univer-

[1] XVI de Animalibus, Tract. I, cap. 2.

[2] III de Anima, Tract. III, cap. 12.

salem in aliquo, et secundum esse sit separatum ab ipso. Sensus enim communis, qui operationem universalem habet in sensibus particularibus, componendo, dividendo, et ordinando, secundum esse non est separatus ab anima sensibili, sed potius est pars ejus. Ergo cum intellectus sicut principans, ut dicit Aristoteles in primo *Politicorum*, operationes universales habeat in uniuscujusque hominis anima in appetibilibus et operabilibus, componendo, dividendo et ordinando, secundum esse conjunctus erit cujuslibet hominis animæ, et multiplicatus in illis.

20. Vicesima ratio fundata est super hoc, quod secundum Platonem et Boëtium in libro de *Trinitate* dicitur, quod formæ quædam sunt omnino separatæ, quæ vere dicuntur *formæ*, quia foris manent. Et sunt quædam quæ sunt omnino conjunctæ, sicut formæ corporales quæ sunt in materia, et nullam habent operationem extra materiam : propter quod, ut dicit Boetius in libro de *Trinitate*, a Stoicis non merentur dici formæ, sed formarum imagines. Ergo necessario sunt mediæ formæ, quæ per esse et substantiam sunt conjunctæ, et per virtutem et operationem sunt separatæ. Hæ autem non possunt esse animæ vegetabilis et sensibilis : quia illæ per esse et operationes sunt conjunctæ. Erunt ergo animæ intellectualis et rationalis. Ergo formæ animæ rationalis et intellectus, per esse sunt conjunctæ, et per virtutem et operationem sunt separatæ. Sed quidquid conjunctum est per esse unicuique, multiplicatur illis multiplicatis, et numeratur ad numerum illorum in quibus est. Ergo ratio et intellectus per esse sunt conjuncta singulis, et numerantur numero singulorum.

21. Vicesima prima ratio fundata est super verbum Aristotelis in primo de *Anima*[1]. Quia sicut se habet ars ad instrumenta artis, ita quod instrumenta unius artis, potius sint figuræ quam instrumenta alterius, sicut ars tibicinandi actum suum operatur per tibias, et non per dolabram : ita se habent animæ diversorum animalium ad invicem : et ideo organa diversorum animalium in figura sunt diversa. Constat autem, quod homo habet diversa organa ab omnibus animalibus in figura : et hoc non potest esse propter animam sensibilem : quia illa una est in genere in omnibus animalibus. Ex hoc accipitur, quod cum diversitas organorum sit ab anima in figura et specie, et non possit esse diversitas a non conjuncto secundum esse, non potest esse vel intelligi, quod diversitas organorum hominis sit a substantia non conjuncta sibi. Est autem ab anima rationali, ut dictum est, ordinante vel disponente, vel verius dicendo, a sapientia Creatoris ordinante et disponente ea ad usus animæ rationalis. Oportet ergo de necessitate, quod ratio et intellectus secundum esse conjuncta sint ei, quod habeat talia organa : et sequitur ulterius, quod numerentur et multiplicentur ad numerum eorum qui talia organa accipiunt.

22. Vicesima secunda ratio fundata est super hoc, quod in tota natura sive sit generabilium, sive sit corruptibilium, sive perpetuorum, numquam duo mobilia vel plura moventur ab uno motore simplici, nisi moveat unum per alterum, et non æque immediate. Sed si unus intellectus sive intellectualis anima est in omnibus hominibus, constat quod est in eis ut motor naturalis. Si ergo movet omnes, et non unum per alterum, tunc unus motor simplex movebit multa mobilia : quod contra ordinem naturæ est, et esse non potest : ergo a destructione consequentis, unus intellectus in omnibus hominibis vel pluribus esse non potest.

23. Vicesima tertia ratio fundata est super potentiam movendi, qua anima movet corpus. Aut enim movet per imperium, aut per unionem naturalem. Si

[1] I de Anima, Tract. I, cap. 3.

per imperium, hoc imperium non potest extendi ad seipsam, quia nemo sibi imperat, ut dicit Grammaticus. Si ergo extendat ad animam sensibilem, cui imperat anima rationalis : tunc oporteret, quod consensus esset semper inter intellectum sive rationem et sensibilem animam : et hoc est contra Aristotelem in tertio de *Anima*, ubi dicit, quod sæpe intellectu movente recte, in contrarium non recte movet sensibile desiderium. Ergo movet per unionem secundum esse. Quidquid autem unitur multis secundum esse, de necessitate multiplicatur in illis, nec aliud potest intelligi. Intellectus secundum esse unitur multis. Ergo multiplicatur in illis : non ergo unus est in omnibus, sed multiplicatur secundum homines participantes intellectum : non ergo unus est in omnibus, nec potest esse.

24. Vicesima quarta ratio etiam quorumdam antiquorum Philosophorum est, et præcipue Platonis, fundata super hoc, quod in omni natura ubicumque plura sunt moventia ad unum, sive causantia, causæ implexæ omnes quotquot sunt movent in forma primæ : sicut patet in digestione, ubi movet calor ignis, et calor animæ : et nisi calor digestivus informaretur a calore animæ, ut dicit Aristoteles in secundo de *Anima* contra Empedoclem loquens, calor digestivus incenderet omne quod digerit. Nunc autem quia informatur calore animæ, digestionem terminat ad formam ossis, et ad formam carnis, et ad formam nervi, et aliarum partium similium quæ nutriuntur in animato corpore. Ergo a simili in generatione ubi embryones moventur ad generationem hominis, in quibus movens vegetabilis, sensibilis, et rationalis generantis in virtute formativa non potest esse, nisi vegetabilis et sensibilis moveant in virtute rationalis, cujus potentiæ sunt vegetabilis et sensibilis : aliter enim, ut dicit Avicenna, non terminaretur generatio ad corpus organicum organis rationalis animæ. Sed nihil separatum et universale unum in omnibus, sic movet discrete et singulariter in uno. Intellectus ergo et ratio quæ sic movent singulariter in uno, nec separata sunt, nec universaliter omnium, sed uniuscujusque propria, et multiplicata in illis secundum esse : et sic non unus intellectus est in omnibus vel in multis. Propter hanc rationem dixit Plato, quod anima est ut sapiens homo, qui secundum rationem ædificat sibi domum, et postea intrat ad inhabitandum.

25. Vicesima quinta ratio deducit ad inconveniens : quia si detur, quod anima rationalis et intellectualis separata est una in omnibus per esse, non conjuncta unicuique, sequitur quod anima rationalis intellectualis non est anima : non enim convenit ei ratio dicens quid est anima, vel dicens propter quid : talis enim anima non erit perfectio sive endelechia corporis organici physici potentiam vitæ habentis, nec erit principium et causa hujusmodi vitæ in corpore organico physico : et sic sequitur, quod anima rationalis intellectualis non sit anima, quod falsum est, quia sic contradictoria verificarentur de eodem. Falsum est ergo, quod unus intellectus separatus in omnibus sit et communis, sed potius numerabitur in singulis qui participant ipsum.

26. Vicesima sexta ratio procedit contra hoc quod dicunt, quod prima perfectio hominis non est numerata numero hominum, sed secunda : et hoc esse non potest : secunda enim perfectio est sicut vigilia, et actus sicut operatio : et cujus non est potentia, illius non est actus. Si ergo actus sive operatio in quolibet diversa est et numerata, oportet quod potentia secundum esse et substantiam numerata sit in quolibet. Ergo non unus intellectus secundum esse et substantiam est in omnibus, sed multi, et tot quot sunt intelligentes.

27. Vicesima septima ratio fere procedit secundum idem : quia si, sicut illi dicunt, actu primo remanente communi,

actus secundus est proprius, eo quod intelligere unius non est intelligere alterius, quæratur, utrum ille actus secundus primi actus operatio sit per se, vel per accidens. Constat, quod non per accidens : quia sicut lucis essentialis actus est lucere, ita intellectualis naturæ essentialis actus est intelligere : essentialis autem actus numquam relinquit essentiam cujus est actus : ergo nec intelligere potest esse aliquo modo, nisi ubi est intellectualis natura et intellectus. Si ergo concedant, quod intelligere numeratur secundum intelligentes, consequenter concedere oportet, quod intellectualis natura et intellectus numeretur secundum omnes intelligentes.

28. Vicesima octava ratio fundata est super hoc, quod anima secundum esse et substantiam dicitur actus animati corporis, et est actus primus sicut somnus, a quo egreditur secundus qui est sicut vigilia. Actus autem primus uniuscujusque rei perfectio ejus est ad esse, et numeratur numero illius cujus est propria perfectio. Ergo anima rationalis quæ est primus actus hominis secundum esse, est in quolibet homine, et numeratur numero eorum in quibus est, et sic multi intellectus erunt in multis, et non unus.

29. Vicesima nona ratio est, quod isti dicunt contra omnem naturam : nulla enim ratio admittit, quod motor separatus et universalis et perpetuus moveat mobile corruptibile et generabile. Et hoc patet per inductionem in omnibus motoribus cœli et mobilibus, per omnes demonstrationes quas inducit Aristoteles in VII et VIII *Physicorum*. Sed ratio et intellectus humanus movet mobile corruptibile et generabile. Ergo secundum esse non possunt esse separata et universalia, sed conjuncta generabili et corruptibili, et numerata in illis.

30. Trigesima ratio est, quia secundum istos sequitur inconveniens, quod homo scilicet nihil operetur per intellectum, quod est contra hoc quod singuli experiuntur in seipsis. Si enim intellectus agens separatus sit, et similiter intellectus possibilis, et intellectus agens a formis imaginationis quæ sunt in anima abstrahat universale, quod etiam separatum est, et separatum secundum rationem separati nec secundum esse nec secundum operationem sit conjunctum animæ vel alicui parti animæ hominis, sequitur, quod intellectus agens non agit in homine, nec intellectus possibilis recipit in homine hoc vel illud, nec intellectus formalis sive speculativus recipitur in homine hoc vel illo : et sequitur ulterius, quod iste homo vel ille nihil agit per intellectum, nisi hoc idem agatur in omnibus : cujus contrarium omnes experimur : oportet ergo, quod singuli singulos habeant intellectus.

31. Trigesima prima ratio est, quod secundum hoc quod isti dicunt, nullus hominum est in potentia sciens, nec umquam fiet in actu sciens : per id enim quod separatum est a quolibet, nullus est aliquid in potentia vel in actu : intellectus possibilis, qui potentia est omnia, separatus est a nobis, ut dicunt isti : et quod separatum est a nobis, per hoc nec in potentia scientes erimus, nec in actu : ergo sequitur, quod nullus in particulari est potentia sciens vel actu, quod est contra commune omnium experimentum. Falsum est ergo, quod intellectus secundum esse non sit in nobis : et si secundum esse est in nobis, secundum esse numeratur in hominibus.

32. Trigesima secunda ratio est, quia secundum dictum istorum nullus est intellectus adeptus : adeptum enim per suam rationem est conjunctum secundum esse : isti autem ponunt, quod et intellectus possibilis separatus sit ab omnibus, et intellectus agens, et universale quod agit intellectus agens in possibilem, sit etiam separatum et ubique et semper. Per hoc autem quod separatum est, nullus aliquid adipiscitur. Ergo numquam aliquis homo habuit intellectum adeptum, quod tamen est contra Aristotelem et Democritum et Ptolemæum, qui

dicunt concorditer, quod Philosophus habet intellectum adeptum. Si autem hoc falsum est, tunc positio falsa ex qua sequitur, scilicet quod intellectus secundum esse non sit conjunctus cuilibet : et si est conjunctus cuilibet, numeratur secundum numerum eorum in quibus est.

33. Trigesima tertia ratio est, quod secundum hoc quod isti dicunt, anima intellectualis nec ut actus primus, nec ut actus secundus conjungitur homini. Quod non ut actus primus, patet : ponunt enim intellectum possibile n esse separatum et unum esse apud omnes : quod autem sic separatum est, nulli est conjunctum : et sic nulli conjungitur ut actus primus. Et quod non ut actus secundus, patet : universale enim licet abstrahatur a formis imaginationis, tamen non est in imaginatione, quia sicut probat Avicenna, in organo imaginationis nihil recipitur nisi sub figura corporali. Ergo secundum istos speculatio actualis secundum nihil est conjuncta animæ : ergo per intellectum non est homo, homo designatus in numero. Cum ergo hoc falsum sit, sicut omnibus patet, patet quod intellectus conjunctus est hominibus, et numeratur numero hominum.

34. Trigesima quarta ratio est, quod secundum istos anima moritur cum corpore tota : quia ex quo intellectus non continuatur cum anima nisi per formas imaginationis, ut dicunt, cessante organo imaginationis, quod corruptibile est, nihil de intellectu manet in anima. Cum ergo intellectiva pars sola separabilis sit ut perpetuum a corruptibili, sequitur quod nihil manet de anima post mortem : quod cum falsum sit, sequitur quod positio illorum falsa est.

35. Trigesima quinta ratio est, quod secundum istos sequitur, quod si ponamus, quod omnes homines simul destruantur, sequitur tunc, quod anima intellectualis manet separata ab omni homine : et sic motor qui secundum suam essentialem rationem motor est, nihil movebit : ergo est frustra. Omnis autem Philosophus abhorret, quod aliquid sit frustra in natura : falsum est ergo quod dicunt : ergo intellectiva pars animæ non est separata, sed numerata numero hominum. Ad hoc autem solum videtur respondere Averroes inter omnia quæ sunt adducta. Et dicit, quod numquam cessaverunt, neque cessabunt homines esse, neque artes, neque philosophia : et si cessaverunt in una quarta propter motum astrorum, non cessaverunt in alia, et sic semper fuerunt et erunt. Sed quod hoc absurdum sit, statim patet etiam cuilibet parum scienti : quia quidquid sit de populatione terræ, positio est possibilis, quod omnes homines uno momento destruantur, sicut factum est in cataclysmo. Dicit autem Aristoteles in *Prioribus*, quod falso et non possibili posito, quod accidit est falsum et impossibile : ergo positio illorum est falsa et impossibilis.

36. Trigesima sexta ratio est, quod secundum positionem istorum magna sequeretur absurditas : sequitur enim, quod substantia separata perpetua moveatur, patiatur et alteretur a corruptibili temporali. Dicunt enim, quod intellectus possibilis imperfectus est et in potentia, et quod perficitur a formis imaginationis, quæ corruptibiles sunt. Quod quam absurdum sit, scit omnis expertus in philosophia naturali. Perpetua enim et separata agunt in temporalia, et non e converso : tamen istam absurditatem dixit et scripsit Avenperthe in epistola quam vocavit de *continuatione intellectus cum anima*. Unde dixit, quod cum dicitur, puer est in potentia sciens, notatur ibi triplex potentia. Una qua puer in potentia est ad formas imaginationis. Secunda qua formæ imaginationis in potentia sunt ad lumen agentis, sicut colores ad lumen solis. Tertia qua intellectus possibilis in potentia est ad formas separatas per lucem agentis. Quod quam impossibile sit, omnis scit qui novit philosophiam.

Et quia potius deficeret tempus, quam enumeratio impossibilium quæ sequuntur ad hunc errorem, ideo ista sufficiant. Ex his enim multa talia convinci possunt etiam a parum sciente.

Solutio. Ad solutionem autem eorum quæ inducunt, prænotandum est, quod anima rationalis sive intellectualis substantia est, quæ stat in esse et substantialitate per causam primam cujus est imago : et ideo elevata est supra materiam, et non immersa sub ipsa sicut forma naturalis. Nec agitur a natura sicut anima vegetabilis et sensibilis, sed potius agit in ipsam naturam sicut substantia elevata super eam, et ordinans et regens et movens eam. Et in quantum sic dupliciter considerata est, fluunt ab ea potentiæ duplices. Secundum enim quod stat sub luce intelligentiæ causæ primæ, sic fluit ab ea intellectus agens, qui, sicut dicit Aristoteles in III de *Anima*, est ut lux. Secundum autem quod se habet ut perfectio corporis, ut dicit Avicenna in VI de *Naturalibus*, talis dico corporis quod inter omnia commixta et complexionata magis recedit ab excellentia contrariorum et accedit plus ad æqualitatem cœli, sic fluit ab ea intellectus possibilis et ratio inquisitiva. Cum tamen comparatus fuerit intellectus agens luce sua ad possibilem, in quem luce sua penetrat, tunc efficitur intellectus formalis et adeptus. Et quia omne possibile perfectum, specie agentis agit actionem propriam, propter hoc intellectus possibilis perfectus per lumen agentis efficitur speculativus. Et ex illa parte est, quod intellectus humanus conjungitur continuo et tempori per inclinationem ad sensum. Secundum autem quod anima substantia est quæ perfectio corporis talis est, ut dictum est, quod scilicet ad æqualitatem cœli accedit, sic emanant ab ea vires sensibiles et sensuum exteriorum et sensuum interiorum. Secundum autem quod comparatur simpliciter ad corpus naturale ut actus ejus, sic emanant ab ea virtutes naturales, quæ omnes sunt vegetabilis animæ, scilicet nutritiva, augmentativa, et generativa. Et propter hoc illæ necessitati subsunt, et aguntur potius quam agant. Et omnes hujusmodi vires secundum diversum respectum manant ab una substantia, quæ dicitur anima rationalis. Et ideo dixerunt antiqui Philosophi, quod anima humana creata est in horizonte æternitatis et temporis. Et Hermes Trismegistus dixit, quod inferius divinitatis in luce intelligentiæ, in homine intellectum animæ dat et lumen. Dicendum est ergo, quod intellectus pro certo secundum esse et substantiam dividitur et numeratur in hominibus, et diversus est, sicut optime probatur in rationibus contra hunc errorem inductis.

Ad 1 AD ARGUMENTUM primum ergo dicendum, quod licet intelligentia ut intelligentia sit separata, tamen quod ex intelligentia manat in animam, et format eam ad imaginem intelligentiæ primæ, ab anima non est separatum, sed in anima est secundum esse : et licet nullius corporis sit actus, tamen animæ est actus perfectivus : et quia anima actus est physici corporis, propter hoc intellectus et intellectuale est ultima differentia constitutiva hominis in esse hominis, et sensitivum minimum, hoc est, potentiale tantum confert ad esse hominis. Et hoc est quod dicit Dionysius, quod minimum secundum sensum quod est sensibile ad esse hominis est. Et ibidem, hoc est, in *Cœlesti hierarchia* [1] dicit Maximus in commento sic : « Secundum sensum minimum dicit differentiam sensibilis. Irrationalia enim ex toto sensus sunt, per quem consistunt, cum sint non intelligentia. In nobis autem modicum est sensibile : non enim per illud consistimus, sed per intellectuale. Unde et post mortem adhuc sumus animæ intellectuales existentes. » Et ibidem alius com-

[1] S. DIONYSIUS, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 15, in commento.

mentator, Joannes scilicet Constantinopolitanus Episcopus, minimum hominem secundum sensum ait, non tamquam aliis animantibus plures sensus habentibus, sed quia homo per sensum non est homo, sed per intellectum. Et ideo dicit Aristoteles in X *primæ philosophiæ*, quod delectatio quæ est in theorematibus, intellectus est, connaturalis homini et propria : delectatio autem quæ est in sensu, ut dixit Plato, est quidem connaturalis, sed non propria : quia non convenit homini secundum id quod hominem in proprio esse constituit, hoc est, secundum intellectum.

Ad 2. Ad secundam viam dicendum, quod in intellectu duo considerantur, esse scilicet intellectus, et substantia. Et per esse quod habet in anima sicut potentia in subjecto, necesse est, quod dividatur et numeretur numero subjecti. Per substantiam autem dupliciter consideratur, scilicet secundum id quod est, et secundum hoc iterum necesse est quod dividatur et numeretur secundum ea in quibus est. Consideratur etiam secundum virtutem luminis intellectualis, quod semper egreditur ex ipso ad omnia intelligibilia, et secundum hoc penetrat per omnia, ita quod nihil ibi obstat longe et prope. Et secundum hoc illud lumen necesse est esse separatum, cum sicut visus egrediens de oculo meo, non est idem visus qui egreditur de oculo tuo, ita intelligentia egrediens ab intellectu unius, non est intelligentia egrediens ab intellectu alterius. Et ideo dicit Aristoteles in I *Ethicorum*, quod sicut visus in oculo, ita intellectus in anima. Unde Anaxagoras non intellexit, quod esset separatus et immixtus, nisi in lumine cui nihil obstat, et quod per omnia penetrat : per esse tamen et substantiam voluit eum esse conjunctum animæ, et animam conjunctam corpori sicut perfectionem, et sic unum ad alterum numerari et distingui secundum esse et substantiam.

Ad 3. Ad tertiam viam dicendum, quod intellectus non dicitur immaterialis, ideo quod nihil in se immateriale habeat : hoc enim improbatur ab Aristotele in III de *Anima*, ostendente, quod in anima est intellectus agens et intellectus possibilis. Sed dicitur immaterialis, quia non est in materia corporali, nec actu organi corporalis : et hoc sola est materia, scilicet corporalis, quæ de potentia exiens per motum venit ad actum perfectum. Unde quod objicitur de motu, nihil est ad propositum. Tamen possibilis exiens de potentia ad actum alteratur alteratione quadam, et non simpliciter : et id quod est, habet pro subjecto, sed non est ex materia quæ subjecta sit motui et mutationi, quæ sola vera materia est.

Ad quartam viam dicendum, quod intellectus licet ex ratione intelligentiæ nihil determinet per quod distinguatur, tamen ex se, hoc est, ex eo quod est hoc discretum secundum esse, habet unde distinguatur et numeretur. Ad 4.

Ad quintam viam dicendum, quod si bene intelligatur ratio illa, contra eos est : quia licet lux sit species omnium colorum, tamen lux in isto colore accepta non est lux in alio colore accepta. Ita lux intelligentiæ in uno intelligibili non est eadem cum ea quæ est in alio intelligibili : quia aliter eadem esset species diversorum genere et specie : quod esse non potest, cum secundum esse quod habet in intelligibilibus, non numeratur intellectus, sed secundum esse quod habet in intelligentibus : in illis enim est secundum esse naturæ, in intelligibilibus autem tantum secundum virtutem sui luminis. Ad 5.

Ad sextam viam dicendum, quod intellectus non est causa simplicitatis et separationis, nisi per resolutionem. Et hoc modo maxime simplex est : sic enim omnium formarum resolutio stat in ipso : quia prima forma est exiens a causa prima : sed ex hoc non habetur, quod sit simplex secundum esse : est enim in eo diversum etiam secundum Philosophos (ut dicit Avicenna in nono Ad 6.

primæ philosophiæ) suum esse et quod est, et per hoc numeratur et distinguitur ab aliis entibus.

Ad 7. Ad septimam viam dicendum eodem modo, quod intellectus quidem est species specierum intelligibilium, et locus secundum virtutem luminis sui et diffusionem, et per hoc non distinguitur : est tamen etiam in se diversa habens quod est et esse, et est ultima differentia constitutiva hominis, et faciens hominem esse hominem, et sic (ut dicit Plato) non est nisi in anima, et (sicut dicit Avicenna) sic pendet ad lumen intelligentiæ causæ primæ, et penes hoc distinguitur et numeratur.

Ad 8. Ad octavam viam dicendum, quod intellectus non est ubique et semper, nisi secundum virtutem luminis sui, et lumen non est ipse secundum esse naturale, nec substantia ejus, sed actus ejus egrediens ex ipso. Sicut enim dicit Ambrosius, « Potestas luminis corporalis, est multiplicare se in radiis sine limite, sine numero, sine mensura : est tamen distinctum et in numerum positum per esse quod habet in luminari. » Ita multo magis lumen spirituale intelligentiæ diffusivum est sui in omnia intelligibilia ubique et semper sine limite, sine mensura, sine numero, per extensionem sui quam habet ad intelligibilia : est tamen distinctum et numeratum per esse quod habet in intelligentibus.

Ad 9. Ad nonam viam dicendum, quod hoc quidem verum est, quod omnes illi qui dicebant unum intellectum esse in omnibus animabus, dicebant intellectum et præcipue agentem non esse partem animæ, sed extra animam, et per splendorem et irradiationem intelligentiæ illustrari animam, et sic fieri possibilem et receptibilem intelligibilium. Sed hoc jam improbatum est : quia sic ab intellectu non posset sumi ultima differentia constitutiva hominis. Et propter hoc dicit Damascenus, quod anima non habet intellectum extra se, sed intra se ut partem sui purissimam. Similiter cum dicitur, quod universale est ubique et semper, non intelligitur, quod sit extensum per omnem locum, quia hoc falsum est, sed quod nullus locus et nullum tempus est in quo non sit actu et intellectu in omni suo particulari. Et sic est in intellectu secundum potestatem intellectus, quæ potestas nihil aliud est, nisi quod ipse intellectus absoluta potentia est a materia et appendiciis materiæ : et ideo nihil recipit nisi sit sic absolutum. Sed ex hoc non potest argui, quin secundum esse quod habet in intelligente, distinguatur et numeretur.

Ad Ad decimam viam dicendum, quod in rei veritate intellectus forma est immaterialis, non multiplicata per materiam, et potentia non est in materia, nec per motum educitur de ipsa : hoc enim est proprium physicæ. Intellectualis autem natura data est ab opifice, irradiata lumine intelligentiæ causæ primæ. Tamen duo habet in se, esse scilicet : et secundum hoc dependet ad causam primam, quæ facit debere esse in omni eo quod est. Habet etiam in se secundum id quod est potentiam ad esse illud, secundum quam dependet ad ens necesse, a quo accipit esse, et in quo radicatur esse sicut in supposito : et illud non est unum in multis. Et ideo etiam esse efficitur multiplex et numeratum in his quæ sunt : et ideo etiam intellectus secundum esse et quod est, in numerum ponitur. In argumento autem fallacia consequentis est : procedit enim a propositione quæ duas causas habet veritatis ad alteram. Potest enim multiplicari forma numero divisionis materiæ, et numero suppositorum sive ejus quod est : et ipse procedit ac si non numeretur, nisi numero divisionis materiæ.

Ad Ad undecimam viam dicendum, quod hoc procedit ex perverso intellectu dicti Anaxagoræ. Ratio enim dicti sui est, quod potentia luminis intellectus non clauditur aliquo determinante ipsam ad hæc intelligibilia et non alia, sicut clauduntur potentiæ naturales et corporales :

sed quod secundum esse non determinetur ad id quod est, hoc noluit dicere Anaxagoras : quia hoc esset impossibile. Et propter hoc etiam secundum esse numeratur in illis in quibus est : omne enim quod numeratur, ponitur in numerum per id quod determinat ipsum secundum esse.

12. Ad duodecimam viam dicendum, quod intellectus dicitur esse separatus a materia, et motu, et appendiciis : quia talis apprehensio et acceptio impediret et arctaret eum ad sensibilem acceptionem, quam habere non potest, nisi sicut dicit Dionysius, quod potentia superior potest quidquid inferior potest, excellenter et eminenter : propter quod etiam, sicut ipse dicit, Angelis datur sensibilium cognitio. Sed non dicitur esse separatus, quod secundum esse separatus sit ab intelligente : et ideo etiam secundum esse illius numeratur, et non est unus in pluribus, sed multi.

13. Ad decimam tertiam viam dicendum, quod in veritate hæc ratio fuit eorum, qui intellectum dicebant non esse partem animæ, sed splendorem intelligentiæ separatæ. Sed eadem ratio contra eos est : quia cum dicitur, quod anima est stramentum intelligentiæ, quæramus, per quam naturam sit stramentum rationalis anima plus quam alia ? Et non erit assignare, nisi quod stramentum est per intellectualem naturam. Sicut enim color sub actu lucis non sternitur, nisi in perspicuo per naturam perspicui : ita splendor intelligentiæ sub quo sunt intelligibilia, non sternitur in anima nisi per naturam intellectualem susceptibilium talium : et si talis natura est in anima, hæc natura individuatur in ea, et determinatur ad esse, et numeratur numero eorum in quibus est.

14. Ad decimam quartam viam dicendum, quod intellectus participatur a multis, et numeratur participatione ipsa, et participatur secundum essentiam, et secundum esse numeratur. Sed quod non alteratur in eis quæ participant ipsum, non est causa quod secundum essentiam et esse non participatur : sed hujus causa est, quod non participatur organice secundum potentiam intelligendi nisi per accidens : sicut dicimus intellectum debilitari in potentia intelligendi, quia debilitatur organum sensibilis animæ, a qua formas accipit : quia sicut dicit Augustinus in libro XII *super Genesim ad litteram*, « Imagines quæ imprimuntur in spiritu » (dicit enim, quod spiritus est vis quædam mente inferior, in qua imagines rerum imprimuntur) et ibidem dicit, quod « illæ imagines quæ corporali figura imprimuntur in spiritu, sub lumine intelligentiæ intellectualis visionis fulgent in intellectu : » propter quod etiam necesse est, quod conturbatione facta in spiritu, conturbatio etiam fiat intellectus.

Ad decimam quintam viam dicendum, quod id quod dicunt de luce corporali, bene verum est : sed illa una natura qua participatur lux a multis, non est una nisi secundum rationem, et non secundum esse : quin potius multiplicatur in his in quibus est secundum esse. Et similiter in spiritualibus, intellectuale lumen quod participatur per convenientiam ad causam primam, et est in participantibus ipsum secundum potestatem participantium et non participati, necesse est (nec aliud intelligi potest) quod multiplicetur in ipsis et numeretur numero eorum : et ideo necesse est, quod multi intellectus sint in multis, et non unus. Ad 15.

Ad decimam sextam viam dicendum, quod illi qui sic respondent, verissime dicunt. Ad 16.

Ad objectionem istorum in contrarium, dicendum, quod in natura duplex est hoc aliquid : est enim hoc aliquid in ordine suo perfectum : et ex illo cum alio non fit unum. Et est hoc aliquid quod suppositum est, et est in eo diversum esse et quod est, eo quod secundum esse pendet ex causa prima : et secundum id quod est, in potentia est ad ens

necesse, ex quo accipit esse : et illud formale est ad aliud quod perficitur ab ipso, sicut motor ad mobile se habet : et ex illo cum alio bene fit unum in natura : et tale est intellectualis anima in homine : et ideo cum corpore fit unum in natura, et hoc est homo.

Ad 17. Ad decimam septimam viam dicendum, quod intellectus secundum esse et substantiam non est ubique et semper, sed in eo qui intelligit tantum : sed secundum ambitum sui luminis et diffusionem est ubique et semper et ad distans et ad propinquum æqualiter. Et quod dicitur, quod virtus non est extra substantiam, in corporalibus verum est, sed in spiritualibus non est generaliter verum : hæc enim non requirunt situm in virtute et operatione sua, sed sufficit in eis ordo quem loco situs habent, et diffusionem virtutis in libertate habent voluntatis : et esse et essentia eorum non est virtus eorum : hoc enim in nullo est nisi in simplici primo.

Ad 18. Ad decimam octavam viam dicendum, quod pro certo intellectus est forma ad modum et imaginem luminis primæ causæ producta, et non ipsius mobilis, sicut dicunt. Et ex hoc quod sic procedit ex prima causa, non habet divisibilitatem, nec particularitatem, sed est ubique et semper sicut lumen intelligentiæ sub quo formata et producta est : tamen in hoc cujus ipsa perfectio est et forma, et sic de necessitate et particulatur et efficitur hic et nunc, nec est hoc modo eadem apud omnes et in omnibus.

Ad 19. Ad decimam nonam viam dicendum, quod in veritate intellectus materiale subjectum non est intelligibilium specierum : quia si ita esset, formaretur et denominaretur ab omnibus intelligibilibus specierum, et esset ligneus, lapideus, ferreus, et sic de aliis : sicut dixerunt illi qui cognitivo definierunt animam, et dixerunt, quod simile simili cognoscimus : et ideo dixerunt animam esse commixtam ex omnibus quæ sunt, quia omnia cognoscit. Et de his satis disputatum est in quæstione *quid est anima per definitionem* [1]. Et eodem modo patet, quod sicut non est subjectum per esse et substantiam intelligibilium : ita per esse et substantiam nec est species, nec locus intelligibilium, sed per ambitum luminis intellectualis est locus intelligibilium : sic enim salvativus intelligibilium est sicut locus, et sic generativus est intelligibilium sicut actus et species : sicut lux corporalis regio et species est colorum, qui secundum actum movent visum. Sed hoc nihil impedit quin secundum esse essentiale intellectus sit in hoc et hic et nunc, et secundum hoc numeretur numero eorum qui intelligunt.

Ad 20. Ad vigesimam viam dicendum, quod intellectus per esse substantiale quod habet, nec est agens, nec possibilis, sed per potentiam activam vel possibilem. Et sic verum est, quod una ratione est in omnibus, et est quodammodo omnia : sed etiam per esse essentiale quod habet, est forma constitutiva hujus intelligentis et differentia, et sic particulatur et efficitur hic et nunc, et alius in uno, et alius in alio. Non enim est intelligibile, quod unum et idem numero per esse essentiale sit in diversis, et non numeretur in illis.

Ad 21. Ad vigesimam primam viam dicendum, quod revera intellectus est forma ultima, in qua sicut potentiæ continentur omnes formæ, esse scilicet, vivere, et intelligere, sicut sæpius dictum est. Et participat bonitates primæ causæ non particulariter, cum sit quodammodo omnia : tamen non participat ad modum primæ causæ, quia hoc est impossibile, ut in libro de *Causis* probatum est : sed participat ad modum ejus quod ad imagi-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. IIª Part. Summæ theologiæ, Tract. XII, Quæst. 59. Tom. XXXII hujusce novæ editionis.

nem primæ causæ factum est : nec sine omni motu sicut prima causa, sed sine motu physico et materiali : quia si sine omni motu participaret, non participaret, sed excellenter et eminenter omnia haberet et præhaberet sicut prima causa : et hoc esse non potest. Nunc autem quia ad modum suæ potestatis participat, fit de potentia participante actu participans : et hic est quidam motus. Et quia ad modum propriæ potestatis participat, fit particulariter participans de necessitate, sed non universaliter et excellenter omnia præhabens in seipso.

Ad 22. Ad vigesimam secundam viam dicendum, quod universale sicut in loco proprio est in intellectu, et sicut in specie quæ facit ipsum actu, est in lumine ejus, sicut in præhabitis sæpius dictum est. Et verum est, quod immaterialis et nullius est corporis actus : sed quia in se habet diversa quod est et esse, ex ipso quod est et quod dependet ad ens necesse, et ab ipso accipit esse, determinatur ad esse hic et hoc et nunc, et sic particulatur et numeratur, et non ex divisione materiæ. Et hoc satis in hac eadem quæstione paulo ante explanatum est.

Ad 23. Ad vigesimam tertiam viam dicendum eodem modo, quod licet intellectus unus sit secundum rationem in omnibus, et non divisus per materiam : tamen quia esse ejus dividitur et numeratur discretione suppositorum in quibus habet esse, sequitur de necessitate, quod unus sit in uno et alius in alio, et non idem in omnibus.

Ad 24. Ad vigesimam quartam viam dicendum, quod intellectus dicitur forma separata et separatus : quia secundum potestatem luminis sui non immiscetur materiæ et appendiciis materiæ : sed non dicitur separatus, quod sit conjunctus per essentiam ei quod constituit in esse intellectuali : imo secundum hoc esse est in omni eo quod habet naturam intellectualem, et numeratur numero illorum, sicut sæpius dictum est.

Ad vigesimam quintam viam dicendum, quod divisio esse causa est numeri intellectus : causa autem divisionis esse est hoc, quod in potentia habet se ad ens necesse in accipiendo ipsum esse, et hoc quod est divisum, est in diversis : propter quod de necessitate esse efficitur diversum in diversis, et ponitur in discretionem et numerum. Ad 25.

Ad vigesimam sextam viam dicendum, quod in veritate si anima intellectualis esset tantum motor et omnimode separata, ratio illa procederet : nunc autem illa est motor et actus sive perfectio, esse substantiale conferens ei quod movet, quod intelligi non potest, nisi sit in eo quod movet per esse substantiale, ideo oportet, quod per esse discretum sit in isto, et per aliud discretum in alio : nihil enim uno actu simplici constituit duo vel tria vel plura. Et ideo in anima intellectuali sive rationali non habet locum illa ratio : non enim secundum esse separata est a supposito. Et hoc facit continuationem intellectus ad animam, et non virtus ejus vel potentia : virtus enim et potentia signa possunt esse separationis, sed non faciunt eam : sunt enim post esse substantiale, et sicut naturalis potentia vel impotentia, quæ sunt qualitates in secunda specie qualitatis, fluentia a principiis essentialibus animæ rationalis sive intellectualis. Ad 26.

Ad vigesimam septimam viam dicendum, quod illa ratio rudis est. Quia jam dictum est, quod cum dicitur, quod universale ubique et semper est, non intelligitur hoc quod unum et idem sit in omni loco et in omni tempore secundum esse, sed quod non est locus nec tempus in quo universale actu et intellectu non sit in suo inferiori et una ratione : et ideo non æquivocatur scientia nostra ad scientiam patrum præcedentium : sed quia universalis et particularis est idem esse in natura, ideo necesse est, quod esse hujus non sit esse illius, sed unusquisque habeat esse discretum. Et ideo Ad 27.

dicit Aristoteles, quod destructis primis impossibile est aliquod eorum remanere. Et Avicenna in primo *Logicæ suæ*, ubi tractat de universalibus, dicit, quod nihil eorum quæ secundum esse sunt in uno, idem numero est in alio. Sed verum est, quod universale secundum rationem, totum est in uno, et totum in alio, et totum in quolibet, et totum extra quodlibet : et hoc modo est in lumine intellectus ut in loco et specie.

Ad 28. Ad vigesimam octavam viam leve est solvere, prænotatis his quæ dicta sunt. Licet enim intellectus secundum potentiam acceptivam et agentem potentia sit omnia intelligibilia, tamen per principia essentiæ quibus definitur ut per terminum, distinguitur ab omni eo quod est, et per esse quod habet in hoc et in illo quod non est idem numero, numeratur numero eorum in quibus est, sicut sæpius dictum est.

Ad 29. Ad vigesimam nonam viam dicendum, quod intellectus agens et etiam intellectus possibilis non dicuntur separati et perpetui et incorruptibiles secundum esse naturale quod habent, quia hoc est impossibile, sed secundum virtutem potentiæ quam habent in lumine intellectuali. Et de hoc procedit ratio, et bene probat : sed, sicut sæpe dictum est, secundum esse naturale et essentiale quod habent in hoc vel in illo, et conjuncti sunt, et etiam quodammodo corruptibiles ad corruptionem alterius.

Ad 30. Ad ultimam viam dicendum, quod in veritate anima secundum esse intellectuale dependet ad causam primam, sicut omne quod est ab aliquo, secundum esse illud quo ab ipso est, dependet ad ipsum. Sed nihil numeratur et discernitur secundum hoc quod est ab alio, sed secundum esse quod habet in supposito, cujus ipsum est actus. Et ideo etiam intellectualis natura per esse quod habet in eo quod est intellectuale, discernitur et in numerum ponitur, et non est idem numero in omnibus.

Hæc omnia aliquando collegi in curia existens ad præceptum Domini Alexandri Papæ : et factus fuit inde libellus quem multi habent, et intitulatur contra errores Averrois [1], et hic etiam posita sunt ut perfectior sit scientia *Summæ theologiæ.*

MEMBRUM IV.

Quomodo anima sit in corpore? Utrum tota in toto, et in qualibet parte tota, vel non?

Quarto quæritur, Quomodo anima sit in corpore? Utrum in toto tota, et in qualibet parte tota, vel non?

Et videtur, quod anima rationalis sive intellectualis sit in nulla parte corporis.

1. Dicit enim Philosophus, quod intellectus nullius corporis est actus : quod enim nullius corporis est actus, in nullo corpore est ut actus, nec in parte corporis : ergo intellectualis anima sive rationalis in nullo corpore, et in nulla parte corporis est ut anima.

2. Adhuc, Gregorius Nyssenus dicit in libro de *Homine* [2], quod si anima esset ut actus in corpore, periret pereunte corpore, sicut omnis corporis actus perit pereunte subjecto. Sed non perit pereunte corpore, sed manet in esse substantiali. Ergo anima rationalis sive intellectualis nec in corpore, nec in parte corporis est ut actus.

3. Adhuc, In libro de *Causis* est una propositio dicens sic : « Omne corruptibile vel est compositum ex contrariis, vel super compositum ex contrariis, ab efficiente delatum vel fundatum. » Si

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Lib. de Unitate intellectus contra Averroem.

[2] S. Gregorius N s enus, Lib. de Homine, cap. 3.

ergo anima rationalis sive intellectualis in corpore toto est sive in parte ut actus, de necessitate erit delata vel fundata super compositum ex contrariis : et cum omne tale corruptibile sit, sequitur quod et ipsa corruptibilis sit : quod falsum est et contra fidem : ergo a destructione consequentis ipsa nec in toto corpore, nec in qualibet parte est ut actus.

ntra. Contra :

1. Constat, quod corpus hominis animatum est anima hominis, et quælibet pars corporis animata est, et non nisi anima hominis : nec anima hominis divisibilis est secundum essentiam, ut dicit Gregorius Nyssenus : quia cum simplex sit, non habet partem extra partem ut dividi possit : ergo necesse est, quod in toto sit tota, et in qualibet parte tota. Et hoc est argumentum Gregorii Nysseni. Unde expresse dicit in libro de *Homine*, quod « anima est in toto corpore tota, et in qualibet parte ejus tota[3]. »

2. Adhuc, Expresse dicitur in libro de *Spiritu et anima*, qui dicitur esse Augustini, quod videt in oculo, audit in aure, et sic de aliis.

est. Ulterius quæritur de hoc quod quidam dicunt, quod est in corpore sicut in loco, et est in corpore locali, sed non localiter.

Contra hoc enim objicit Gregorius Nyssenus duplici ratione :

1. Una est, quod nihil incorporeum in loco est corporali : anima rationalis est incorporea : corpus autem si locus est, locus est corporeus : ergo anima rationalis non est in corpore sicut in loco.

2. Adhuc, Nihil est dictu in loco esse non localiter : quia sicut nihil est in tempore nisi temporaliter, ita nihil est in loco nisi localiter.

3. Adhuc, Quidquid est in loco, circumscriptive vel definitive est in loco : et quidquid est in loco circumscriptive, illius primum et medium et ultimum determinantur in loco : et quidquid est in loco definitive, illius substantia et virtus et operatio determinantur in loco, ita quod est ibi et non alibi. Et ideo dicit Damascenus, quod cum Angelus operatur hic, non est alibi, neque per substantiam, neque per virtutem, neque per operationem. Anima in corpore est et in partibus corporis, et virtutes et operationes suas exercet in corpore, et non est alibi : et hoc aliquo modo localiter est esse in loco : ergo si est in corpore ut in loco, localiter est in ipso.

Solutio. Dicendum cum Gregorio Nysseno et Aristotele, quod anima est in corpore, et tota in toto, et secundum partes potentiales est in partibus corporis, sed secundum id quod est per substantiam, est in qualibet parte tota. Quia licet potentia animæ non sit substantia animæ, sicut nulla qualitas est substantia in qua est et a qua fluit, ita potentia animæ quæ naturalis ejus potentia est, non potest esse substantiam animæ a qua fluit et in qua est : sed sicut in omni spirituali substantia simplici et indivisibili necesse est, quod ubi operatur, tota sit, et cuilibet virtuti suæ adsit per substantiam, sicut patet in Angelis, ita necesse est esse in anima, maxime rationali : et ita necesse est, quod tota substantia animæ adsit cuilibet potentiæ suæ, et adsit cuilibet operationi suæ si illa operatio est essentialis animæ. Essentialis autem est, quando est secundum aliquem actum vitæ : vita enim essentialis actus est animæ in corpus quod vivificat et animat. Solutio.

Et per hoc patet solutio quæstionis.

Ad primum ergo dicendum, quod causa dicti Philosophi est, quod intellectus est immixtus, et in lumine intelligentiæ nihil accipit secundum potestatem organi corporalis. Sed ex hoc non habetur, quod anima rationalis secundum sub- Ad 1.

[1] S. Gregorius Nyssenus, Lib. de Homine, cap. 3.

stantiam non sit species et ratio corporis, dans ei nomen et rationem animalis rationalis : quælibet enim pars hominis, pars est animalis rationalis, et non alterius animalis : et si separaretur a virtute animalis rationalis, non erit pars, nisi æquivoce.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod Gregorius Nyssenus verum diceret, si anima esset in corpore ut actus tantum, qui fundatur in esse virtute subjecti. Sed hoc non est verum : est enim in corpore ut motor dirigens actus et operationes corporis in communicationem operum et passionum vitæ. Et hoc in præcedentibus probatum est in quæstione de *unione animæ ad corpus*.

Ad 3. Ad aliud dicendum eodem modo : hoc enim sequitur si tantum ut actus esset in corpore : nunc autem est ut motor regens et dirigens corpus in operationibus vitæ : et ideo separatur ut mobile a mobili.

Ad object. 1. Ad id quod contra objicitur, concedendum est : quia licet distributa sit per potentias ad partes corporis, et non secundum quamlibet potentiam sit in qualibet parte, tamen substantialiter tota adest cuilibet potentiæ. Quod probat Philosophus signo quod convertibile est cum causa : quia nisi ita esset, quod una substantia est in omnibus potentiis, intense operans in actu unius potentiæ, non remitteretur ab actu alterius : quod falsum est, quia intense cogitans et meditans, etiam ea quæ habet ante oculos aliquis, non advertit se videre.

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod hæc fuit causa dicti illius : quia per substantiam adest cuilibet potentiæ et cuilibet operationi.

Ad quæst. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod anima non est in corpore sicut in loco, nec localiter, nec illocaliter. Si enim esset in corpore sicut in loco, tunc corpus contineret animam : quod falsum est : sed potius e converso anima continet corpus. Cujus probatio est, quod dicit Aristoteles in fine primi de *Anima*, ubi sic dicit : « Anima continet corpus, et non e converso : egrediente enim anima exspirat corpus et marcescit et dissolvitur. » Secus enim est, ut dicit Aristoteles, in continente et contento corporaliter, sicut unum continetur in vase, et in continente et contento spiritualiter. In corporalibus enim id quod inest, continetur : et cui inest, continet, ut lagena vinum. In spiritualibus autem id quod inest, continet : et cui inest, continetur : quia nisi inesset, non penetraret undique per contentum principia ejus intrinseca quæ sunt essentialia ejus continendo.

Et per hoc etiam probat Gregorius Nyssenus, quod anima est in toto corpore tota, et in qualibet parte ejus tota : quia licet quædam partes sint quæ non participant vitam sensus, ut ossa, et quædam alia, omnia tamen participant continentiam in esse et continuitate : nec potest continere nisi sit, ubi est per substantiam et operationem et virtutem : relinquitur ergo, quod in qualibet parte tota sit substantialiter. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod dicere intendebant, quod localiter esse in loco, est circumscriptive esse in loco : et hoc modo verum dicunt quantum ad hoc : quia sic in loco nihil est nisi cujus partes quantitativæ secundum principium, medium, et finem cum quantitate loci ad eumdem terminum copulantur. Et sic nihil incorporeum est in loco : diffinitive tamen est in loco : quia sic est hic ubi operatur, quod non est alibi. Sed, sicut diximus, anima non est in corpore sicut in loco, sed potius sicut motor in eo quod movet, et sicut principans et regens in communicatione in operibus vitæ et passionibus. Ad 2.

Ad ultimum dicendum, quod si esset anima in corpore ut in loco, quod non est verum, tunc teneret objectio et procederet : nunc autem quia hoc non est verum, dictum eorum falsum est, et objectio non habet locum. Ad 3.

MEMBRUM V.

Utrum anima separabilis sit a corpore, vel non, ita quod per se maneat separata, et agat secundum intellectum[1] *?*

Quinto quæritur, An anima separabilis sit a corpore, vel non, ita quod per se maneat separata et agat secundum intellectum ?

Hoc enim ponit Catholica fides, et hoc posuerunt omnes Stoici, sicut patet in libro *Phædonis,* quem in morte composuit Socrates.

Quod autem separabilis sit et maneat post mortem, Aristoteles talem dat viam, sic dicens in libro de *Anima :* « Si quidem aliquid erit animæ operum aut passionum proprium, quod scilicet non habet in communicatione ad corpus, sed secundum seipsam, anima erit separabilis. Si autem nihil, non erit separabilis : quia sic nihil operabitur nisi in corpore : et si separaretur et esset extra corpus, nihil operaretur, et sic esset frustra et vane, quod non est in natura. » Dicit enim Damascenus, quod nulla substantia destituitur propria operatione : et si propria operatione destituitur, substantialitate destituitur, et substantia non est. Si autem habet aliquod proprium, hoc erit intelligere. Si autem intelligere non convenit ei nisi in communicatione ad corpus, ut aliqui dicunt, quod idem est dicere, animam secundum se intelligere, ac si dicat eam texere, vel ædificare secundum se : et cum non conveniat ei texere aut ædificare secundum se, non convenit ei intelligere secundum se : et sic nullum opus habebit, et non separatur a corpore.

2. Adhuc, Socratis via in libro *Phædonis* est hæc, per quam probabat animam esse separabilem et immortalem. Supponebat enim, quod nihil corrumpitur nisi per contrarium : et inde arguebat sic : Mors et vita quæ aliquo modo sunt ex contrariis circa vivum compositum ex corpore et anima, non sunt contraria animæ, sicut par et impar licet sint contra circa numerum, tamen non sunt contraria numero. Anima ergo non habet contrarium, licet vita contrarium habeat. Ergo non corrumpitur per mortem, sed separata manet.

3. Adhuc, Innuit aliam objectionem ad hoc, dicens, quod anima non utitur corpore nisi quasi instrumento sui motus : quidquid autem sic utitur corpore, distinctum et separatum manet a corpore : quia secundum nullum suum esse dependet a corpore, licet motus quosdam exerceat aliquando in corpore : anima ergo distincta et separata manet a corpore.

4. Adhuc, Plato innuit rationem aliam, quam etiam innuit Socrates, hanc scilicet : Illud quod essentialem similitudinem habet ad intelligentiam incorruptibilem separatam, manet separatum et incorruptibile : anima rationalis et intellectualis essentialem similitudinem habet cum intelligentia separata et incorruptibili, quam nos Angelum vocamus : ergo separata manet et incorruptibilis sicut intelligentia et Angelus. Major patet per se. Secunda probatur ex hoc quod dicitur in *Timæo* Platonis, ubi inducit creatorem loquentem ad intelligentias præsidentes planetis sic : « Quod nobis simile perspexeritis, et justitiam colere, et pietatem amare, accipite ad vos ipsas. » Constat autem, quod ad se accipere non possent nisi separatum et incorruptibile maneret. Ergo anima rationalis manet separata et incorruptibilis. Et hac ratione Socra-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum. Dist. XIX, Art. 1. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

tes cum occidendus esset veneno cicutæ aquaticæ, et flerent eum Plato et alii sui amici, sic consolabatur eos, dicens : « Nolite flere : animæ enim Philosophorum mori non possunt : sed post mortem corporis ibimus ad deos, ad illos optimos viros. »

5. Adhuc, Avicenna fortius objicit in IX suæ *Metaphysicæ*, sic : Quidquid secundum esse non dependet a corpore, licet sit in corpore, sed pendet secundum esse a lumine causæ primæ, non destruitur destructo corpore, sed separatur ab ipso. Anima intellectualis secundum esse non dependet nisi a lumine causæ primæ, et non a corpore : ergo non destruitur destructo corpore, sed separatur. Et hæc objectio fortis est.

6. Adhuc, Peripatetici, qui dicebant animam esse separabilem et manere post mortem, decem signa inducebant, quod anima esset incorruptibilis et separata, quæ omnia colligit Avicenna in VI de *Naturalibus*.

Primum est, quod omnis virtus organica destruitur destructo organo : intellectus nec debilitatur, nec destruitur aliquo organo destructo vel debilitato per infirmitatem vel senectutem : ergo non est organica virtus intellectualis : ergo separata et incorruptibilis.

Secundum est, quod nulla virtutum organicarum apprehendit se et instrumentum suum : intellectualis natura seipsam apprehendit, convertit enim se supra se, quod non potest facere organica virtus : ergo intellectualis natura libera est et separata.

Tertium est, quod nulla virtutum organicarum qualitatem organo suo perfecte assimilatam apprehendet, sicut patet : tactus enim non sentit simile sibi calidum, et ethicus calorem suum non sentit, licet magnus sit, eo quod habitualiter conversus est ad similitudinem naturalis habitus. Intellectualis natura melius apprehendit perfecte sibi assimilatum quam aliud. Ergo non est virtus organica, sed separata et in se existens.

Quartum est, quod nulla virtutum organicarum seipsa agit vel operatur, sed instrumento spiritus scilicet vel calore. Intellectus seipso agit et apprehendit, in seipso habens agens incorruptibile separatum et non mixtum alicui corpori vel alicui materiæ, et habens in se quod agit similiter incorruptibile et separatum : et id quod agit quod est intellectus speculativus, separatum est et incorruptibile : quia, sicut dicit Averroes, impossibile est, quod actum sit incorruptibile et agens corruptibile. In intellectu possibili incorruptibile producit. Ergo intellectus non est virtus dependens ab aliquo corpore, sed separata et incorruptibilis.

Quintum est et accipitur ab Aristotele, quod omnis virtus organica si intendatur ad unum multum, minus percipit et sentit aliud, sicut patet in visu, qui ex visu magni luminis videt aliud. Intellectus ex subtiliter intelligere unum, melius intelligit aliud. Ergo virtus est separata, nihil commune habens cum corpore.

Sextum est, quod actiones virtutum organicarum post annos sexaginta debilitantur et lassantur : tunc autem confortatur intellectus : ergo intellectus est separatus, nihil commune habens cum corpore.

Septimum est deducens ad impossibile si detur oppositum : quia si intellectus dependet a corpore sicut ab organo, tunc nihil recipit nisi sub forma corporis et instrumento corporeo : sed hoc falsum est : quia nullam talem formam recipit : ergo est intellectualis natura separata, secundum nihil dependens ad corpus.

Octavum est, et illud magis est proprium, quod intellectus nihil recipit nisi separatum et denudatum a materia et appendiciis materiæ. Cum ergo receptum generaliter in recipiente sit secundum potestatem recipientis, sequitur de necessitate, quod ipse sit denudatus ab omni materia et separatus. Et ex hoc ulterius sequitur, quod secundum nihil sui dependet ad corpus.

Nonum est, quod si intellectus dependeret ad corpus, et uteretur corpore in operationibus suis, non apprehenderet nisi ea quæ sunt de natura corporis illius, sicut visus, et sicut auditus. Nunc autem apprehendit omnia : quia per intellectum agentem est omnia facere, et per intellectum possibilem est omnia fieri, ut dicit Philosophus in III de *Anima* : sequitur ergo, quod intellectus sit separatus secundum nihil sui dependens a corpore.

Decimum est, quod intellectus percipit formam infinitam, hoc est, non finitam mensura corporis, universale enim est ubique et semper, et hoc percipit intellectus. Nulla virtus corporea accipit infinitum, sed potius limitatum mensuris corporis in quo est. Ergo intellectus non est virtus corporea, nec secundum aliquod sui dependens a corpore.

Ex omnibus his arguit Avicenna sic : Quidquid secundum nihil sui dependet a corpore, nec secundum esse, nec secundum agere, resoluto corpore non resolvitur, sed manet separatum et distinctum. Intellectualis natura quæ est anima rationalis, nec secundum esse, nec secundum agere, dependet a corpore. Ergo resoluto corpore non resolvitur, sed manet separata.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod anima rationalis, et propter hoc quod est ad imaginem Dei, quæ imago immersa corporalibus non invenitur, sive corporali materiæ, et propter hoc quod intellectualis naturæ est, quæ de necessitate, sicut in antehabitis probatum est, separata est a materia et appendiciis ejus et in natura et in agere. Dicit enim Averroes super tertium de *Anima*, et verum est, quod in anima intellectus agens incorruptibilis est, et intellectus possibilis et immaterialis et incorruptibilis et intellectus adeptus qui ex agente fit in possibili, de necessitate est incorruptibilis. Et dat rationem : quia quod ex agente incorruptibili in possibili intellectu, qui incorruptibilis est, generatur, non potest esse nisi incorruptibile. Et ideo, sicut dicit Alpharabius in libro de *Intellectu et intelligibili*, omnes Philosophi in intellectu adepto ponebant radicem immortalitatis animæ, et maxime propter hoc quod sicut concorditer dicunt et Sancti et Philosophi, principium actuum animæ rationalis est in ipsa, et ipsa est causa et domina suorum actuum per liberum arbitrium, quod non potest esse, nisi esset elevata super materiam corporalem et supra naturam. Et ideo secundum philosophiam et secundum fidem dicendum est, quod anima manet separata post mortem, et agens et intelligens quæ pertinent ad beatitudinem, vel patiens pœnas pro retributione peccatorum. Et ideo dicit Isaac in libro de *Definitionibus*, quod animæ peccatrices post mortem deprimentur sub tristi orbe, et erunt ibi in magno igne. Animæ vero bene meritæ in psalmodia et laude erunt cum Domino.

Ad primum ergo dicendum, quod bona via est Aristotelis ad probandum, quod anima est immortalis et separabilis a corpore, et intelligere est opus ejus proprium, quod habet etiam non in communicatione ad corpus sicut et Angelus. Est autem aliud intelligere, quod non convenit ei nisi communicando corpori, sicut nec texere, nec ædificare : et hoc est quod habet per reflexionem intellectus ad sensum et ad sensibile, a quo abstrahit : et hoc non est animæ intellectualis secundum se, sed secundum insitam sibi potentiam sensibilitatis. Propter quod dicit Dionysius in *Mystica theologia*, quod intellectus noster materialis est : et si quid spiritualium etiam intelligere vult, assimilat illud primo materialibus, ut ex familiaribus sibi melius intelligat. Sed tale intelligere non convenit animæ intellectuali secundum se, sed potius sub lumine intelligentiæ accipere, vel sub lumine divino : et hoc convenit ei post mortem. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod Socrates bene probat, quod non corrumpitur per Ad 2.

naturam anima : quia in se non habet causam corruptionis, sed diis immortalibus similis est per naturam.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod illud argumentum magis cogit et probat quam primum : et propter hoc etiam in illo Socrates accepit consolationem, quod non timuit mortem. Et Prothimus, unus discipulorum ejus, cum audisset istam conclusionem, et videretur ei necessaria, sicut narrat Augustinus in libro de *Civitate Dei*, præcipitavit seipsum dicens : « Si est alia vita post mortem, nolo plus vivere vita ista miserrima : magis enim volo vivere cum Diis, quam cum hominibus[1]. »

Ad 4. Ad dictum Platonis dicendum, quod hoc valde probabile est, et procedit, quia licet erroneum fuerit in hoc, quod posuit multitudinem deorum, tamen nihil erroris continebat in hoc, quod animam rationalem dixit habere essentialem similitudinem cum intelligentiis, et propter hoc separabilem.

Ad aliud dicendum, quod Avicennæ via bona est et procedit. Ad 5.

Ad aliud dicendum, quod illis decem signis satis probatur, quod intellectus separatus est, et anima separabilis post mortem : sed melius probatur ex his quæ dicta sunt in principio solutionis istius. Ad 6.

Ultimum quod Avicenna concludit ex signis illis, procedit.

QUÆSTIO LXXVIII.

Utrum corpus Adæ fuerit animale, et qua animalitate[2] ?

Deinde quæritur, Utrum tale corpus fuerit animale, et qua animalitate?

Videtur enim, quod secundum rationem non conveniebat ei corpus animale, sed spirituale.

1. Nobilissimæ enim formæ debetur nobilissima materia : rationalis anima maxime quam Deus inspiravit in faciem Adæ, nobilissima forma fuit. Ergo nobillissimum corpus debetur ei : nobilius autem est spirituale, quam animale : videtur ergo, quod aptandum ei fuerit corpus spirituale et non animale.

2. Adhuc, Nobilissimo artifici proprium est producere opus suum nobiliori modo quam ignobili : sed natura ignobilior est artifex, quam Deus : et producit corpus animale : videtur ergo, quod Deus quando per seipsum poeratur, debeat producere corpus spirituale quod nobilius est.

3. Adhuc, In præhabitis ostensum est ex verbis Augustini et Bedæ, quod etiam homo secundum corpus est ad imaginem Dei aliquo modo : magis autem imitatur Deum corpus spirituale, quam corpus animale. Ergo videtur, quod magis competebat esse corpus spirituale, quam animale, quod aptatum est primo homini.

4. Adhuc, Sicut habitum est in præcedentibus, distinctio rerum est de ordine et perfectione universi, ut scilicet

[1] De Cleombroto, vide S. Augustinum, Lib. I de Civitate Dei, cap. 21. (Nota edit. Lugd.)

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XIX, Art. 2. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

quodlibet adaptetur suo compari. Sed, sicut dicit Cassiodorus, « Anima in hoc est ad imaginem et similitudinem Dei, quia est incorruptibilis et immortalis. » Ergo de ordine naturæ est, quod simile sibi corpus adaptetur, immortale scilicet et incorruptibile : hoc autem non potest esse animale, sed spirituale : ergo videtur, quod debuit esse corpus spirituale, et non animale, quod primæ animæ aptatum fuit.

5. Adhuc, Constat, quod in resurrectione communi corpora resurgentium spiritualia erunt, sicut dicitur, I ad Corinth. xv, 44 : *Seminatur corpus animale, surget corpus spiritale.* Et tamen in resurrectione ad corpora illa operabuntur Angeli. Si ergo corpus primi hominis fuit animale, corpus illud in quo operatus est solus Deus, ignobilius est quam id in quo operatur Angelus, quod inconveniens reputatur : quia, Deuteron. xxxii, 4, dicitur : *Dei perfecta sunt opera.* Non est autem perfectum corpus, nisi spirituale.

6. Ex his et hujusmodi ratiunculis hæretici qui dicuntur *Manichæi*, dicebant, quod animæ omnes primo creatæ sunt in cœlo a Deo bono, et habebant corpora spiritualia, non animalia, quæ postea per casum peccati mutata sunt in animalia corpora.

Sed contra. SED QUOD hæc opinio falsa sit, auctoritatibus Sanctorum probatur.

1. Augustinus in libro XIV de *Civitate Dei*[1], enumerat multa bona quibus Adam in primo statu innocentiæ affluebat, et subjungit sic : « Quam felices erant, et nullis agitabantur perturbationibus animorum, nullis corporum lædebantur incommodis. Atque ista permanente felicitate, donec per illam benedictionem, qua dictum est : *Crescite, et multiplicamini*[2], prædestinatorum sanctorum numerus impleretur, alia major daretur, quæ beatissimis Angelis data est. » Si ergo poterat generare, et non generat nisi animale corpus, oportet quod animale corpus haberet primum.

2. Adhuc, Sicut dicit Magister in *Sententiis*, corpus illud cibis erat sustentandum : quia Dominus dixit, Genes. ii, 16 : *Ex omni ligno.* Unde Augustinus ibidem in Glossa : « De lignorum fructibus habebat refectionem contra defectionem, de ligno vitæ stabilitatem contra vetustatem. » Constat ergo, quod cibo indiguit corpus illud : et non indiget nisi anima corpus : ergo fuit animale.

3. Adhuc, Augustinus in libro de *Baptismo parvulorum* : « Quamvis homo secundum corpus terra esset, et corpus in quo creatus est animale gestaret : tamen si non peccasset, in corpus spirituale mutandus foret, et in illam incorruptionem quæ fidelibus et sanctis promittitur, transiturus. » Ergo fuit corpus animale, sed transiturum in spirituale.

4. Adhuc, 1 ad Corinth. xv, 44 et 46 : *Si est corpus animale, est et spiritale... Sed non prius quod spiritale est, sed quod animale : deinde quod spiritale.* Ubi expresse dicitur, quod primo fuit animale.

ULTERIUS quæritur de hoc quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XVII, in illo cap. *Solet quæri*, ubi inducit Augustinum *super Genesim ad litteram* dicentem, quod Adam in ætate virili continuo factus est, et hoc secundum superiores, et non secundum inferiores causas. Quæst. 1.

Sed videtur hoc non esse conveniens : per hoc enim conditionis opus corpori Adæ dabatur forma naturæ ad formanda corpora : natura autem format paulatim per intervalla et incrementa : ergo videtur, quod etiam Deus in primo opere suo etiam ita facere debuerit.

ULTERIUS quæritur, Quare Deus homi- Quæst. 2.

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. XIV de Civitate Dei, cap. 10.

[2] Genes. i, 28.

nem fecerit extra paradisum, et factum posuit intra paradisum?

Videtur enim hoc non debuisse :

1. Terra enim paradisi nobilior est alia terra : et sic videtur, quod magis congruebat, quod ex terra paradisi formaretur quam ex alia.

2. Adhuc, In animalibus aliis idem est locus generationis et educationis : ergo videtur, quod in homine sacundum corpus animale similiter debet esse. Constat autem, quod in paradiso erat educandus : ergo et in paradiso formandus.

3. Adhuc, Heva quæ indignior fuit quam Adam, facta est in paradiso secundum corpus. Ergo multo magis in paradiso debuit fieri Adam.

4. Quamvis autem verissimum sit, quod primi hominis corpus fuerit animale, et non spiritale : tamen quidam objiciunt in contrarium sic, dicentes, quod primi hominis corpus beatum fuit, ut dicit Augustinus. Nihil autem beatum potest esse animale. Ergo corpus primi hominis non fuit animale.

5. Adhuc, Si cibis utebatur Adam contra defectionem, ut dicit Augustinus, necesse fuit fieri digestionem et impuri egestionem : talibus autem subjacere miserrimum est : ergo in primo statu miserrimæ necessitati subjacuit, quod negant Sancti.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod absque dubio corpus Adæ fuit in primo statu animale, et non spiritale, hoc est, utens cibis et generans. Nuptiæ autem, ut dicit Augustinus, sunt mortalium bonum.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod nobilissimæ formæ debetur nobilissima materia secundum statum naturæ, et non simpliciter : tunc autem fuit status inchoantis naturæ, et non perfectæ secundum ultimam perfectionem, sed in quo oportebat unum ex altero propagari : et non poterat hoc fieri animali et non spirituali : et ideo nobilissimum corpus accepit quod poterat esse secundum statum illum.

AD ALIUD dicendum, quod nobilissimus artifex sapientissimus est, et ille est qui secundum statum semper facit melius opus et magis congruum illi statui : sed corpus animale magis congruebat statui innocentiæ ad generationem. Ad 2.

AD ALIUD dicendum, quod corpus spirituale magis imitatur in exterioribus : sed in his quæ essentialia sunt imagini, magis imitatur corpus animale. Dicit enim Augustinus, quod in hoc est imago secundum corpus : quia sicut Deus principium est omnium, ita Adam secundum corpus principium est omnium quæ propagantur ab ipso. Ex corpore autem spirituali nihil potest propagari. Unde, Matth. XXII, 30 : *In resurrectione, neque nubent neque nubentur : sed erunt sicut Angeli Dei in cœlo.* Ad 3.

AD ALIUD dicendum, quod corpus animale per meritum virtutis ordinatum est ad incorruptibilitatem et immortalitatem, et sic aptatum est animæ, quæ est ad imaginem Dei. Sed non congruebat, quod tunc esset immortale et incorruptibile nisi secundum congruentiam status : et hoc est quod nec moreretur, nec corrumperetur, si non peccaret : corrumperetur autem et moreretur, si peccaret. Ad 4.

AD ALIUD dicendum, quod in veritate in resurrectione corpora resurgentium erunt spiritualia sicut competit illi statui. Et ad immutationem corporum ad formam gloriæ nihil operabuntur Angeli : sed si aliquid operabuntur, hoc est in congregatione mortuorum, et vocatione et collectione cinerum. Nec dicitur opus Dei perfectum ex hoc quod nobilius in se est, sed ex hoc, quod congruentius et utilius est ad statum : ex hoc enim accipit perfectionem ad finem. Ad 5.

AD ALIUD dicendum, quod hæretici propter hoc hæretici sunt, quod nec rationes nec Scripturas intelligunt : omnes enim ratiunculæ tales ex icotibus et signis sunt, et in secunda figura, in qua signa quæ sunt media, sunt ante extrema : et a talibus signis syllogizare, facit Ad 6.

fallaciam consequentis, et nihil probat.

Ad object. QUATUOR quæ in contrarium adducuntur, concedenda sunt : quia in illis expresse determinatur veritas.

Ad quæst. 1. AD ID quod ulterius quæritur, In qua ætate factus sit Adam ?

Dicendum, quod si ætas dicitur prolixitas temporis et mensura, in nulla ætate factus est, sed in momento ad voluntatem Dei. Si autem dicatur ætas perfectio quæ ex ætate relinquitur, tunc factus est perfectus triplici perfectione, sicut homo est in triginta annis, scilicet perfectione quantitatis membrorum, et perfectione virtutum in membris, et perfectione adunationis complexionis, quæ tunc resedit : ita quod vires animæ stabiles poterant habere conceptiones, et secundum animam factus est profectus in cognitione naturali.

AD ID quod contra objicitur, dicendum quod opus divinum licet sit exemplar operis naturæ, tamen non dat ei modum : quia impossibile est, quod natura quæ est artifex imperfectus, imitetur modum operis divini.

Ad quæst. 2. Ad 1. AD ALIUD quod ulterius quæritur, dicendum, quod licet Deus potuisset fecisse corpus Adæ de terra paradisi, tamen noluit. Et de hoc ab antiquis assignatæ sunt quatuor rationes. Una est ibidem in Glossa quæ sic incipit : *Datur intelligi :* et hæc etiam ponitur a Magistro in libro II *Sententiarum*, distinct. XVII, cap. *Hominem autem formatum*. Et fundatur super hoc, quod ejectus nimis doluisset, si de terra sibi connaturali ejectus, terram non connaturalem sibi colere juberetur. Secunda est excitatio gratitudinis : quia voluit Deus, quod quidquid boni fieret ei, totum adscriberet gratiæ Dei, et non naturæ : et ideo ex terra vili creavit eum, et non nobili. Sicut dicitur, I ad Corinth. xv, 47 et 48 : *Primus homo de terra, terrenus : secundus homo de cœlo, cœlestis. Qualis terrenus, tales et terreni.* Tertia est humiliatio sui, quando scilicet recordaretur se ex vili terra esse factum, humiliaretur et obediret præceptis Dei. Eccli. x, 9 : *Quid superbit terra et cinis ?* Quarta est temperamentum afflictionis et tristitiæ, ut scilicet quando ejiceretur, minus doleret, videns se ejectum ad terram connaturalem sibi : et si fuisset ex terra paradisi, nimis affligeretur in ejectione paradisi, secundum illud Horatii :

Nescio qua natale solum dulcedine cunctos
Ducit, et immemores non sinit esse sui.

Et similiter dicitur in Psalmo cxxxvi, 1 : *Super flumina Babylonis illic sedimus et flevimus, cum recordaremur Sion.*

AD ALIUD dicendum, quod non est simile de aliis animalibus et homine : alia enim animalia non sunt ad beatitudinem ordinata secundum naturam et meritum sicut homo. Et ideo homo secundum tres status triplicem habet locum. Secundum statum enim naturæ inchoantis formandus erat in habitatione communis terræ, ad cujus ornatum cum aliis animalibus factus est sexta die. Secundum statum innocentiæ et felicitatis, quæ debetur primæ innocentiæ (ut dicit Augustinus) positus est in paradisum, ut ibi omnibus deliciis frueretur sine incommodo et nocumento. Secundum statum culpæ ejectus est in terram habitationis hujus, ubi in sudore vultus ejus vescitur pane suo. Ad 2.

AD ALIUD dicendum, quod in Heva aliter est quam in Adam : illam enim humiliavit sexus. Et licet in paradiso fieret, tamen ex nulla parte paradisi facta est, sed ex corpore viri : et sic ulterius originatur ex terra communi, tamquam ex primo principio. Sed in paradiso tamquam in loco facta est, ut saltem unum contra multa deprimentia haberet, ne tristitia absorberetur. Ad 3.

AD ALIUD dicendum, quod corpus primi hominis quadam beatitudine beatum Ad 4.

fuit, et non perfecta, quod scilicet pœnam et nocumentum non sentiret si non peccaret : et hæc beatitudo non opponitur animali corpori, imo convenit ei.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod Adam procul dubio comedisset de lignis paradisi, si permansisset : quod si non fecisset, peccasset, ut dicit Prosper in libro de *Contemplativa vita*, et sic propter peccatum defecisset in comestione, tamen digestio fuisset et impuri egestio : sed hoc sine immunditia putrefactionis et fœtoris ab eo resolutum fuisset, ut dicunt Sancti : et propter hoc etiam in egerendo non fuisset miseriæ subjectus.

QUÆSTIO LXXIX

De habitatione paradisi quæ corpori Adæ competebat [1].

Deinde, Quæritur de habitatione paradisi quæ tali corpori congruebat.

1. Et accipiatur dictum Damasceni qui in libro II de *Fide orthodoxa* sic dicit : « Quia vero ex visibili et invisibili creatura conditurus erat Deus hominem secundum propriam imaginem et similitudinem, sicut quemdam regem et principem omnis terræ et omnium quæ in ea sunt, constituit ante eum velut quamdam regiam, in qua conversans beatam et divitem omnium haberet vitam. Et hoc est divinus paradisus, Dei manibus in Eden plantatus, gaudii et exsultationis universæ promptuarium. Eden enim *voluptas* interpretatur. In Oriente quidem omni terra excelsior positus est, optima temperie, aere et tenuissimo et purissimo circumfulgens, plantis semper floridis ornatus, et bono odore plenus, lumine repletus, et universæ sensibilis venustatis et pulchritudinis superexcedens intelligentiam. Divinus profecto locus, ac dignus ejus qui ad imaginem Dei creatus fuerat, incolatu, in quo nullum erat irrationalium animalium, solus vero homo divinarum manuum plasma [2]. »

2. Adhuc, Strabus vero et Beda dicunt sic : « Est locus in Oriente positus, a regionibus quas incolunt homines longo tractu maris secretus, altitudinis tantæ ut ad lunarem globum ascendat. »

3. Adhuc, Josephus dicit sic : « Deus ad Orientem plantavit paradisum omni germinatione florentem, et in hunc locum introduxit Adam et ejus uxorem, præcipiens eis plantationum habere sollicitudinem. »

4. Adhuc, Isidorus in libro *Etymologiarum* dicit sic : « Paradisus est locus in Orientis partibus constitutus, cujus vocabulum a Græco in Latinum vertitur. Hortus porro Hebraice *Eden* dicitur, in nostra lingua *deliciæ* : quod si utrumque junctum fuerit, sonat *hortum deliciarum.* »

Ex his omnibus constat terrenum locum esse paradisum. Et hoc tractat Magister in libro II *Sententiarum*, distinct.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XVII, Art. 4. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 11.

XVII, cap. *Hominem autem ita formatum*, ubi sic dicit : « Intelligitur autem paradisus corporalis et localis, in quo homo locatus est. Tres enim generales de paradiso sententiæ sunt. Una eorum qui corporaliter intelligi volunt tantum : alia eorum qui spiritualiter tantum : tertia eorum qui utroque modo paradisum accipiunt. Tertiam mihi placere fateor[1]. »

Ex his omnibus accipitur, quod paradisus est locus amœnitate et deliciis plenus, et ideo convenientissimus ad habitandum. Fuit enim, ut dicit Augustinus, abundantia bonorum repletus, optime temperatus, et plantis amœnissimis consitus. Unde Augustinus in libro XIV de *Civitate Dei* : « Quid timere aut dolere poterant primi parentes in tantorum tanta affluentia bonorum, ubi non aberat quidquam quod bona voluntas concupisceret, nec inerat quod carnem animamve hominis feliciter viventis offenderet[2] ? »

Adhuc, Isidorus : « Non frigus ibi, supple excellens, non æstus, supple, excellens, sed perpetua aeris temperies. »

Quæst. 1.

Quæritur ergo, Si talis locus aptus est habitationi humanæ ?

Et videtur, quod non.

1. Dicitur enim a Magistro in *Historiis*, quod in montem Olympum propter altitudinem Philosophi ascendere non possunt, nisi spongias humidas ad nares adhibeant, per quas crassiorem aerem spirent, quam sit in summitate montis. Ergo multo minus ad spiraculum hominis valet aer paradisi : quia paradisus altior est, quam mons Olympus.

2. Adhuc, Si usque ad lunarem globum attingat, propter quod dicunt Beda et Strabus, quod aquæ diluvii non ascenderunt illuc, cum probatum sit per Philosophum, quod ignis undique tangit concavum circuli lunæ, tunc de necessitate stat in igne : et sic videtur cum ignis sit vehementis actionis, quod et plantæ exuruntur et aer æstuans efficitur : et ita non erit aptissimus ad habitandum.

3. Adhuc, super illud Genesis, II, 6 : *Fons ascendebat de terra*, dicit Damascenus, quod fons ille est Oceanus sive Amphitrites. Et si hoc est : tunc oportet, quod paradisus sit totus mundus, et non unus determinatus locus.

4. Adhuc, Objiciunt quidam, quod si usque ad lunarem globum attingit, sequitur quod terra non sit in centro : quia pars terræ est : et hoc ab omnibus reputatur impossibile.

5. Adhuc, Cum corpus Adæ delicatissimum fuerit, et maxime in temperamento, videtur quod minime pro alimento competebant ei fructus.

6. Adhuc, Videntur opposita dici de paradiso : flos enim et fructus numquam sunt simul in planta, sed sucessive : dicitur autem in auctoritate Damasceni, quod semper erat floridus, et tamen fructibus plenus hortus ille qui dicitur paradisus.

Ulterius, Quæritur de lignis paradisi. Quæst. 2.

Videtur enim, quod de ligno scientiæ boni et mali non indiguit : quia

1. Dicit Augustinus *super Genesim ad litteram*, quod « Deus Adam spirituali mente præditum fecit : » et sic nullo indiguit sibi conferente scientiam.

2. Adhuc, Occasio ruinæ fuit : et sic de loco ubi feliciter vivere debuit : amovendum fore videbatur.

Ulterius, Quæritur de ligno vitæ. Quæst. 3.

Homo enim ex hoc quod erat ad imaginem Dei, perfectam et sufficientem causam habuit immortalitatis et vitæ : superfluum ergo videtur, quod addatur lignum vitæ ad vitæ continuationem.

Adhuc, De aliis lignis similiter quæri- Quæst. 4.

[1] Cf. S. Augustinum, Lib. VIII super Genesim ad litteram, cap. 1.

[2] S. Augustinus, Lib. XIV de Civitate Dei, cap. 10

tur, de quibus comedere jubebatur : erat enim, ut dicit Augustinus, tunc immortalis : ergo a corpore ejus nihil poterat deperdi : comestio autem est ad restaurationem deperditi : frustra ergo plantata sunt ibi ligna de quibus debebat comedere : quia inutilis fuit sibi comestio, et inutile non potest esse in operibus Dei.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum cum Magistro in libro II *Sententiarum*, distinct. XVII, cap. *Hominem autem ita formatum*, quod tres sunt sententiæ Sanctorum de paradiso, sicut dictum est in objiciendo. Est enim paradisus locus deliciarum spiritus. II ad Corinth. XII, 3 et 4 : *Scio hujusmodi hominem (sive in corpore, nescio, sive extra corpus, nescio, Deus scit) quoniam raptus est in paradisum, et audivit arcana verba, quæ non licet homini loqui.* Est paradisus corporum in Oriente, sequestratus a nostra habitabili, quem Dominus tertia die plantavit, quando dixit : *Germinet terra herbam virentem et facientem semen, et lignum pomiferum faciens fructum juxta genus suum* [1]. Et ideo, sicut dicunt Sancti, sub differentia temporis præteriti plusquam perfecti dicit Moyses : *Plantaverat autem Dominus Deus paradisum voluptatis a principio : in quo posuit hominem quem formaverat* [2]. Et concedendum est secundum dicta Sanctorum quod ille locus affluentia bonorum copiosissimus est, irrigatione fontis jucundissimus, floribus amœnissimus, temperamento sanissimus, sicut dicunt Sancti. Est etiam paradisus locus simul sprituum et corporum : sed hoc non facit alium paradisum, licet faciat aliam sententiam de paradiso.

Ad quæst. 1. Ad 1. AD PRIMUM ergo quod quæritur, dicendum quod aliud est in paradiso, et aliud in monte Olympo. Paradisus enim fontem habet rigantem universam superficiem paradisi, ex cujus humore et frigiditate temperatur aer, ut congruus sit humanæ respirationi. Et hoc non habet Olympus.

AD ALIUD dicendum, quod salvo meliori judicio, secundum extensionem altitudinis loci paradisus usque ad lunarem globum non ascendit, sed participando proprietates lunæ dicitur ascendere. Verbi gratia a luna supra quinta essentia est, quæ, sicut dicunt naturales Philosophi, locus est incorruptionis et immortalitatis. Luna etiam est per lumen receptum imago solis, et secundum Astronomos terminus est humiditatum in nubibus : nubes enim non sunt ibi, nec pluviæ, nec tonitrua, nec aliquid talium. Sed statim sub luna sphæra incipit activorum et passivorum. Et quantum ad has proprietates usque ad orbem lunæ paradisus dicitur ascendere. In paradiso enim nihil mortale est, nihil corruptibile, nihil tempestuosum : et quantum ad participationem harum proprietatum dicitur paradisus ad lunarem globum ascendere per participationem similitudinis, non per exaltationem loci. Hoc tamen dico sine præjudicio melioris sententiæ : quia in quibusdam libris antiquissimis inveni, quod illius sententiæ quæ attribuitur Bedæ et Strabo, primus auctor fuit Thomas Apostolus, quod scilicet paradisus tantæ altitudinis sit, quod usque ad lunarem globum ascendat. Ad :

AD ALIUD dicendum, quod Damascenus loquitur de fonte secundum primam originem, quæ (sicut dicit) non potest esse nisi Oceanus : nihilominus tamen quando ebullit, fiunt fontes multi, quorum unus erumpit in loco illo qui dicitur *paradisus* : et ille est fons de quo loquitur Moyses. Et sic etiam paradisus non est totus mundus, sed specialis locus in Eden plantatus. Ad 3

AD ALIUD dicendum, sicut jam ante patuit, quod secundum extensionem loci Ad 4

[1] Genes. I, 11.

[2] Ibid. II, 8.

non attingit usque ad lunarem globum, sed est in centro sicut et reliquæ partes terræ.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod secundum statum innocentiæ Adæ, maxime competebant fructus et olera : et ideo, sicut in præhabitis dictum est, in statu illo non accepit esum carnium, sed post peccatum, quando corpus, ut dicit Augustinus, jam mortuum fuit propter peccatum. Ad Roman. viii, 10 : *Corpus quidem mortuum est propter peccatum.* Et quando terra propter diluvium non erat disperdita, sicut dixit Dominus, Genes. vi, 13 : *Ego disperdam eos cum terra.* Tunc enim adhuc erat in vigore suo, ut dicit Augustinus, quem accepit in verbo Domini quando dixit : *Germinet terra herbam virentem*, et proferentem herbas salubres et fructus convenientissimos.

Ad 6. Ad aliud dicendum, quod non sunt opposita, fructus et flos in uno tempore, si ad diversas plantas referantur. Scytharum tamen arbor simul habet fructum et florem in diversis ramis.

Ad quæst. 2, ad 1. Ad id quod ulterius quæritur de ligno scientiæ boni et mali, dicendum cum Sanctis et Magistro in libro II *Sententiarum*, distinct. XVII, cap. præinducto, quod lignum illud non dicitur lignum scientiæ boni et mali a virtute aliqua, qua talem potuerit conferre scientiam, sed ab eventu consecuto : quia scilicet ex comestione didicit Adam quid est inter bonum obedientiæ, et malum inobedientiæ. Et licet in se esset *bonum ad vescendum, et pulchrum oculis adspectuque delectabile*, sicut dicitur, Genes. iii, 6, tamen ex hoc non fuit càusa transgressionis, sed potius ex persuasione diaboli.

Et per hoc patet solutio ad sequens, cum ex se esset conveniens et salutiferum, non debuit amoveri ut causa vel occasio ruinæ. Ad 2.

Ad aliud ulterius dicendum, quod ex tribus habuit homo immortalitatem in primo statu, scilicet ex absentia causæ mortis et mortalitatis quæ est per peccatum. Sapient. i, 13 et 16 : *Deus mortem non fecit,... impii autem manibus et verbis accersierunt illam*, etc. Ad Roman. v, 12 : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.* Ex gratia autem innocentiæ, quæ ab Anselmo vocatur *originalis justitia*, habuit sicut ex conservante. Ex esu vero ligni vitæ habuit sicut disponente et contrarias dispositiones removente. Et ideo dixit Augustinus in libro XIII de *Civitate Dei*, quod « accepit aliorum lignorum refectionem contra defectionem, esum ligni vitæ contra vetustatem et infirmitatem. » Et sic illorum trium nihil superfluit, cum omnia tria diversimode operentur ad immortalitatem. Ad quæst. 3.

Ad aliud dicendum, quod immortalitas primi status non contrariabatur animalitati quæ cibis indigebat. Et quod dicitur, quod ab immortali nihil deperditur, hoc est verum de illo immortali quod est immortale simpliciter : tamen etiam de corpore quod fuit immortale secundum primum statum innocentiæ, nihil deperdi poterat de perditione tendente ad corruptionem : sed deperdi poterat impurum a puro per resolutionem, quam oportuit restitui per comestionem. Ad quæst. 4.

QUÆSTIO LXXX.

De formatione corporis Hevæ.

Deinde transeundum est ad distinctionem decimam octavam secundi libri *Sententiarum*, quæ sic incipit, *In eodem quoque paradiso mulierem formavit Deus de costa.*

Ubi tria quærenda sunt, scilicet si conveniebat mulierem immediate a Deo fieri, vel ab Angelis?

Secundum, Si propagationem conveniebat fieri ex viro et muliere, vel ex uno tantum?

Tertium, Si conveniebat ex costa et latere fieri, vel ex alio membro?

MEMBRUM I.

Utrum conveniebat mulierem immediate fieri a Deo, vel ab Angelis[1]*?*

Ad primum objicitur sic :

1. Genes. II, 22 : *Et ædificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem.* Ergo videtur, quod hoc Deus immediate fecerit, et non per ministerium Angelorum.

2. Adhuc, Augustinus in libro IX *super Genesim ad litteram* dicit sic : « Formare vel ædificare costam ut mulier esset, usque adeo non potuit nisi Deus, a quo universa natura subsistit, ut ne illud quidem carnis supplementum in corpore viri (quod in illius costæ successit locum) ab Angelis factum esse crediderim, sicut nec ipsum hominem de terræ pulvere[2]. »

Quod licet verum sit, tamen quidam sic objiciunt in contrarium : Sed con

1. Nihil occasionatum producitur a Deo immediate : cujus causa est, quod occasionatum est imperfectum, et *Dei perfecta sunt opera*[3]. Mulier, ut dicit Aristoteles, est mas occasionatus : et in perfectione naturæ producta per defectum alicujus principii generationis. Ergo non congruit, quod hoc opus sit Dei, qui perfectissimus est operans.

2. Adhuc, Habitum est in præcedentibus, quod tantæ perfectionis est Deus in operando, quod nihil requirit præexistentis in opere suo, ex quo vel quo operetur : quia aliter non esset causa totius operis sui. Sed in ædificatione costæ in mulierem præsupponebatur corpus Adæ et costa de qua fiebat Heva : opus ergo tale non congruit Deo immediate.

3. Adhuc, Habitum est in præhabitis ex verbis Augustini et Bernardi in homilia super Joannem, VI, 1 et seq., de quinque panibus, quod duplicia sunt opera Dei. Unum est quando creando, disponendo, ordinando, genera rerum produxit, et principia rerum ex nihilo.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XVIII, Art. 2. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. IX super Genesim ad litteram, cap. 15.

[3] Deuteron. XXXII, 4.

Secundum quando ex seminalibus causis, quas primæ materiæ inseruit, propagando unum ex altero producit. Primum immediate et per seipsum operatur, ut dicit Augustinus : secundum operatur ministerio naturæ, et aliquando ministerio Angelorum bonorum et malorum. Malorum, sicut de virgis serpentes fecerunt magi. Bonorum, sicut de virgis serpentes fecit Moyses. Et ministerio naturæ, sicut ex paucis granis segetes producit, ex quibus pascitur mundus. Cum ergo corpus Hevæ materialiter et seminaliter fuerit in costa, videtur quod non congruit Deo ministerio naturæ vel Angeli illud producere ex ipsa.

Solutio. Solutio. Dicendum cum Sanctis, quod non congruebat mulieris corpus fieri nisi immediate a Deo. Et ratio hujus necessaria est, quod mulier ex costa subito producta est : quod non potest fieri nisi ab eo cui tota natura ad voluntatem obedit. Quando enim Deus operatur in natura, paulatim procedit opus usque ad perfectum, propter naturæ impotentiam. Quando vero per Angelum in his quæ mirabilia videntur : tunc, ut dicit Augustinus, talis operatio fit per semina sparsa in elementis, collecta ab Angelis, qui putrefaciunt primo materiam, et removent a specie in qua fuit, et postea movent et promovent ad formam in qua producitur. Qui modus etiam naturæ est : quia sic proceditur de potentia ad actum, licet citius fiat per Angelum quam per naturam. Et hic modus non est observatus quando mulier facta est de costa : subito enim facta est ad solam voluntatem Dei.

Item, Seminaliter et causaliter non fuit mulier in costa : quia dicit Augustinus, quod non habuit in se costa ut ex ea mulier fieret, sed quod ex ea fieri posset per obedientiam, qua cuncta natura justissima ratione Deo obedit creatori in omne quod vult.

Assignant tamen Sancti mysticas et morales rationes plures, quarum una et potissima est, ut dignitas principii humani non minuatur. Sicut enim vir principium est totius naturæ humanæ, per semen formans hominem : ita mulier principium est naturæ humanæ, per semen formabile in hominem : et si vir immediate a Deo fieret, et mulier non, non totum principium humani generis æqualem ex factore haberet dignitatem. Et ideo dicitur, Isa. LXIV, 8 : *Nunc, Domine, pater noster es tu, nos vero lutum : et fictor noster tu, et opera manuum tuarum omnes nos.* Assignant enim causam, quod si mulier non esset a Deo immediate facta, posset infligi tamquam indigna habita. Dicunt etiam, quod ex hoc posset contemni a viro tamquam inferior et indignior, et non socia creata viro in adjutorium.

Has et hujusmodi rationes multas assignant Sancti, quas inferius prosequemur.

Ad primum ergo dicendum quod contra hoc objicitur, quod fœmina per naturæ principia producta, non potest esse nisi occasionatum opus. Semen enim formans, viri semen est, et illud produceret semper ad similitudinem patris generantis, nisi occasionaretur. Propter quod dicit Aristoteles in VI de *Animalibus*, quod particularis natura numquam intendit producere fœminam : sed dum patitur molinsim in aliquo principio generationis et formationis, natura universalis, cujus est ordinare totum opus, ordinat ad fœminæ formam. In opere autem Dei hoc non fuit propter perfectionem suæ virtutis, quæ sine omni occasione opus illud produxit in finem a sapientia dispositum, scilicet in omnibus esse perfectum, in interioribus et exterioribus quæ proficiunt in adjutorium generationis : et Sancti dicunt etiam in eruditionem sacramentalem, qua significatur, quod sicut opere Dei et non alterius ex corpore primi Adæ formatur Heva, ita ex corpore secundi Adæ pendentis in cruce formatur Ecclesia, ut dicit Augustinus, opere Dei et non alte- Ad object. 1.

rius, qui virtutem regenerativam contulit sacramentis, quæ de latere suo fluxerunt in aqua et sanguine. I Joan. v, 6: *Hic est, qui venit per aquam et sanguinem, Jesus Christus.*

Ad object. 2 AD ALIUD dicendum, quod licet præexstiterit corpus Adæ et costa, tamen in Adam creavit Deus illa ex nihilo, et sic ipse fuit causa in totum opus, et etiam nihil operabatur ad opus nisi sola virtute divina. Et quod dicitur, quod talia ostendunt imperfectionem generantis, hoc non est verum, nisi de illo operante qui non facit sibi materiam, sed accipit eam ab alio productam.

Ad object. 3. AD ALIUD dicendum quod ultimum est, quod verum est totum, quod sic operatur Deus: sed in hoc est defectus in ratione illa, quod mulier secundum corporis formationem secundum rationes seminales non fuit in costa, ut dicit Augustinus, nisi secundum rationem obedientiæ, ut dictum est, et secundum causas Deo absconditas, non naturæ insitas: propter hoc etiam habuit modum miraculi plusquam naturæ.

Hoc autem in sequentibus magis patebit in loco proprio.

MEMBRUM II.

Utrum conveniebat propagationem fieri ex viro et muliere, vel ex uno tantum?

SECUNDO quæritur, Si conveniebat propagationem fieri ex viro et muliere, vel ex uno tantum?

Et videtur, quod ex uno: talis enim propagatio simplicior est, et concupiscentia non permixta, et primo principio similior, ex quo sine divisione sui omnia procedunt per solum amorem. Sic enim plantæ procedunt et multiplicantur: sic etiam Adam ex humo, virgo ex virgine processit: sic Heva virgo ex virgine Adam processit, et sic Filius Dei virgo ex virgine Maria processit. Propter quod dicitur, Genes. xv, 16: *Generatione quarta revertentur huc.* Et dicit Chrysostomus, quod prima generatio est viri virginis ex terra virgine. Secunda mulieris virginis ex viro virgine. Tertia prolis virgineæ ex viri et mulieris commixtione, quæ profundit peccatum, quia deficit a virginitate. Quarta viri virginis ex fœmina virgine, per quam reformatur natura, et restituitur gratia.

QUÆRUNT etiam quidam, Quare utrumque sexum non fecit in uno corpore? Quæs

Et ponunt rationem, quod ita deberet esse, si (sicut dicunt Sancti) Hevam ex corpore Adæ produxit, ut esset hoc signum majoris dilectionis ad eam, ut scilicet de corpore suo productam tamquam seipsum diligeret; tunc multo majori vinculo charitatis adstringeretur, si in uno corpore utrumque fecisset.

SOLUTIO. Dicendum, quod Deus Adam et Hevam constituit ut principia perfectæ generationis et perfectissimi animalis, quod ad imaginem Dei factum est. Principia autem perfectæ generationis non possunt esse in uno, sed in duobus: quorum unus est masculus, qui (sicut dicit Aristoteles in XVII *Animalium*) est generans propria virtute. Alter fœmina generans ex alio in seipso. Nec virtutes istæ in uno congregari possunt perfecte. Formans enim virtus, ut dicit Avicenna, confortatur calido sicco, formabilis vero frigido humido: quæ si in unum corpus congregarentur secundum suas intensiones, destrueretur perfecta generatio: propter hoc quod hermaphroditus non generat. Solut

AD PRIMUM ergo dicnndum, quod Deus facit res secundum quod sunt utiles ad finem constitutionis Adam et Hevæ, et generatio est ad propagationem generis humani ut perficiatur numerus electorum, et ad hoc non esset utilis nisi esset

distinctio sexus : nec tamen per hoc similitudinem primi principii perdidit, ex quo procedunt omnia. Quia, sicut jam habitum est, Heva quæ est materiale principium omnium, ex Adam processit : et per consequens omnes nati de Heva ex Adam processerunt. Et quando dicitur a Sanctis, quod generationes quatuor sunt, non accipitur divisio per diversam virtutem generativam, sed per diversum modum generantium et generatorum : et sic bona est : sed non ad propagationem, quia tales modi in natura exemplum habere non possunt.

Ad aliud dicendum, quod stulta quæ- | quæst.
stio est illa : quia licet hoc sicut in signo sit in productione Hevæ de corpore Adæ, tamen hoc non est causa finalis, sed potius generatio ad implendum numerum electorum : et illud scilicet vinculum amoris est quoddam adjunctum, propter quod non debuit admitti distinctio sexus. Et quod in plantis in uno corpore est imprægnans et imprægnatum, signum imperfectionis est, quia scilicet planta non habet animam, sed partem partis animæ, ut dicit Aristoteles in primo de *Vegetabilibus* : et quia non habet vitam manifestam, sed occultam, ut ibidem dicit Aristoteles. Concupiscentia vero non est causata a distinctione sexus, sed ex peccato. Et propter hoc dicit Augustinus, quod « si non peccassent, sine peccato genuissent, et convenissent, et fuisset eis thorus immaculatus. »

MEMBRUM III.

Utrum conveniebat mulierem ex costa et latere fieri, vel ex alio membro [1] *?*

Tertio quæritur, Si conveniebat ex latere et ex costa fieri, vel ex aliquo alio membro ?

Et hoc tangit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XVIII, cap. illo, *Cum autem his de causis facta sit mulier de viro.* Ubi dicit, quod facta est de latere et costa viri dormientis. Et quærit causam omnium istorum. Et dicit, quod facta est de latere, ut sciret non esse sibi ancillam datam, nec in dominam, sed in sociam. Ideo nec facta est de pedibus, nec de capite, sed de latere.

Et videtur ratio esse inconveniens.

1. In matrimoniali enim opere sunt duo in carne una, et non in parte carnis. Ad significandum ergo hoc debuit fieri de toto corpore, et non de latere.

2. Adhuc, Aristoteles in primo *Politicorum* dicit, quod inter mulierem et virum communicatio politica est et œconomica, in qua vir est principans, et mulier subjecta. Ad hoc ergo significandum debuit fieri de pedibus, et non de latere.

3. Adhuc, Formatio mulieris facta est, ut sit in adjutorium generationis viri : generatio non fit nisi ex humido seminali, quod virtutem habet omnium membrorum formativam : secundum hoc videtur, quod non debuit fieri de latere, sed de humido seminali disperso in toto corpore.

Ulterius quæritur, Quare de costa ? Quæst. 1.

1. Costa enim os durum est non habens medullam. Et ideo Isidorus in libro

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in IV Sententiarum, Dist. XXVI, Art. 2 et 3. Tom. XXX hujusce novæ editionis.

Etymologiarum dicit, quod « Deus homini formavit viginti quatuor costas tamquam viginti quatuor radios semicirculares de spina dorsi, contra se invicem procedentes ad munimentum viscerum[1]. » Durum autem non modullosum, non facile formabile est in aliquid. Videtur ergo, quod convenientius formasset eam de carne quæ formabilior est quam costa.

2. Adhuc, Si Adam totius generis humani fuit principium, et totum genus humanum fuit in ipso, ut dicit Augustinus, et Magister in libro secundo *Sententiarum*, distinctione XVIII, in cap. *In eodem quoque paradiso*, tunc videtur ad hoc significandum, quod debuit eam potius formasse intra corpus Adæ, quam extra.

Et si dicitur, quod non est receptaculum in corpore viri, sed in corpore mulieris, videtur verum quod dicit Magister ex verbis Augustini in libro II *Sententiarum*, distinct. XVIII, cap. *Solet quæri*, ubi sic dicit : « Sciri etiam oportet, quod cum Angelorum ministerio facta sit mulieris formatio, non est tamen eis attribuenda potentia creationis. » Ita posset dici, quod receptaculum formationis mulieris posset ministratum fuisse per Angelos.

Quæst. 2. Ulterius quæritur, Quare de latere viri dormientis ?

Somnus enim, ut dicit Aristoteles, est ligamentum sensuum : et cum ex ipsa formatione mulieris Adam instruendus fuit, magis debuit fieri de latere vigilantis quam dormientis : facilius enim instruitur vigilans quam dormiens.

Quæstio 3. Ulterius quæritur, Quare dicitur, quod immisit soporem in Adam? cum sopor sit gravis somnus et depressivus. Jonæ, I, 6 : *Quid tu sopore deprimeris ?*

Solutio. Solutio. Dicendum, quod in omnibus Scripturis, quæ sicut dicit Apostolus, ad Roman. xv, 4, *ad nostram doctrinam scripta sunt*, ubi agitur de operibus Dei, duo sunt consideranda, scilicet admiratio sapientis disponentis opera, et instructio spiritualium ex corporalibus. Et ita est in formatione mulieris : et ideo ab Augustino duplices rationes adduntur, scilicet et litterales de sapientia disponente, et mysticæ de sacrorum significatione. Et hoc modo dicimus, quod sapientia Dei disposuit fieri corpus mulieris de latere viri quinque de causis.

Prima est, quod si mulier formanda fuit de viro sapienter, oportuit, quod opus Dei convenientissime fieret. Ideo quia creata est in sociam et adjutorium generationis, oportuit quod ex ea parte sumeretur in qua potissima est virtus adjutorii et æqualitatis : hoc autem est latus : quia in latere dextro est virtus unde est omnis motus, et in latere sinistro est virtus per quam fit regyratio virtutis motivæ in dextrum ut iterum moveat.

Secunda ratio est, quod cor nulla membra corporis respicit æqualiter nisi duo latera. Situs enim cordis est in sinistro : ventriculum autem majorem apertum porrigit in dextrum : et ideo in parte dextri lateris magis exsufflat spiritum et calorem, quam in sinistrum : et idcirco partes laterum vicinius quam alia membra ad cor referuntur, sicut dicit Aristoteles in libro de *Principiis motuum animalium*. Et ideo cum mulier facta sit non subjicienda, sed ut diligenda in ædificationem domus, quæ consistit in pueris et familia, debuit fieri de latere potius, quam de alio membro.

Tertia ratio est sumpta ex significatione : quia sicut Heva de latere Adæ, sic Ecclesia de latere Christi erat formanda. Ad Ephes. v, 32 : *Sacramentum hoc magnum est* (matrimonium scilicet), *ego autem dico in Christo et in Ecclesia*.

Quarta ratio potest esse politica et œconomica communicatio, cujus cum

[1] Isidorus, Lib. Etymologiarum, cap. 10.

sint tres combinationes, ut dicit Aristoteles in I *Politicorum*, despotica scilicet sive dominalis, nuptialis quæ est viri et fœminæ, paterna quæ est patris et filiorum : nulla ita dicit rationem paritatis et æqualitatis sicut nuptialis. Despotica enim domini et servi est, in qua sunt gradus superioritatis et inferioritatis. Paterna, sicut ibidem dicit Philosophus, similis est regali, in qua etiam sunt gradus superioritatis et inferioritatis. Nuptialis autem similis aristocratiæ est, ut idem dicit Philosophus, in qua non plures, sed pauci propter æqualitatem virtutis principantur. Unde cum mulier ad eamdem communicationem referatur cum viro, et ex eadem virtute, congruentius fiebat de latere quod significabat æqualitatem, quam de capite, vel de pedibus, vel de alio membro.

Quinta ratio accipitur per rationem justitiæ. In omnibus enim quæ ad matrimonium pertinent, mulier et vir ad paria judicantur. Debuit ergo fieri de latere, quod æqualiter est inter gradum superiorem et inferiorem.

Et sic patet responsio ad quæstionem.

Ad 1. Ad primum ergo argumentum dicendum, quod de toto corpore fieri non potuit secundum ordinem sapientiæ : quia si de toto corpore facta fuisset, totum corpus Adæ in fœminam transisset : et sic non esset facta viro in adjutorium, sed in destructionem.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod mulier aliquem principatum potest habere ad pueros in educatione et nutritione : sed sic non formatur, sed in relatione ad virum cujus societatem adjuvat et domum ornat : et in comparatione ad illum, sicut dictum est, congruentius fit ex latere : quia illa nec præponitur viro ut domina, nec subjicitur ut ancilla. Eccli. xxvi, 1 : *Mulieris bonæ beatus vir : numerus enim annorum illius duplex*. Et sic mulier quidem subjecta est viro, sed non ancillariter ut famula et conculcanda, sed ut socia et in adjutorium ejusdem operis.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod processus operis Dei, non est de potentia in actum, sed naturæ. Et si mulier facta fuisset de humido seminali dispersa in corpore Adæ, significaretur, quod processisset ab efficiente imperfecto, hoc est, a natura, et sic minoris dignitatis esset in conspectu viri quam vir, qui factus est de manibus Dei.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod ratio satis innuitur in verbis Isidori. Ex quo enim costa est ad munimentum viscerum, mulier autem creatur ad munimentum natorum qui viscera sunt et dicuntur, convenientius formabatur secundum sapientiam divinam de costa quam de alio membro. Ad quæst. 1. Ad 1.

Et quod objicitur de duritia, hoc nihil est : quia omnipotentiæ formantis nihil resistit, sed æqualiter obedit ei durum sicut molle in omne quod vult. Et si facta fuisset de carne, significaretur debilitas ejus et mollities ad opus quo creata est in adjutorium viri. Proverb. xxxi, 10 et 11 : *Mulierem fortem qui inveniet ? Procul et de ultimis finibus pretium ejus. Confidit in ea cor viri sui.*

Ad aliud dicendum, quod Adam principium est generis humani materialiter et sicut pater. Unde si intra corpus Adæ formasset eam, significatum fuisset principium ut mater : quod non conveniebat : et ideo ex corpore quidem Adæ formavit eam, sed extra ipsum. Ad 2.

Ad id quod contra objicitur, dicendum quod illa responsio nulla est. Licet enim Angeli ministraverunt costam, et exhibuerunt ad formandum, tamen virtute angelica nihil formatum est in costa : sed si exhibuissent et præparassent membra conceptus et partus, oporteret, quod virtute propria aliquid operati essent ad formationem mulieris ex costa : quod non conveniebat, ut paulo ante dictum est.

Ad aliud dicendum, quod Magister ibi satis respondet ad hoc ex verbis Augustini dicentis : « Dormit Adam, et ex Ad quæst. 2.

latere ejus fabricatur Heva. Moritur Christus, et ex latere ejus fluunt sacramenta, ex quibus fabricatur Ecclesia, aqua scilicet expiationis, significans baptismum, et sanguis redemptionis qui operatur in omnibus sacramentis. » Et ideo magis conveniebat, quod fieret ex latere dormientis quam vigilantis.

Ad objectum contra, dicendum quod licet somnus sit ligamentum sensuum, tamen in somno quando anima abstrahitur a strepitu sensuum et sensibilium, per visiones spirituales facilius et melius instruitur, quam in vigilia. Job, IV, 12 et seq. : *Ad me dictum est verbum absconditum, et quasi furtive suscepit auris mea venas susurri ejus. In horrore visionis nocturnæ, quando solet sopor occupare homines, pavor tenuit me, et tremor, et omnia ossa mea perterrita sunt : et cum spiritus me præsente transiret, inhorruerunt pili carnis meæ. Stetit quidam, cujus non agnoscebam vultum, imago coram oculis meis, et vocem quasi auræ lenis audivi.* Et iterum, Job, XXXIII, 15 et 16 : *Per somnium, in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, et dormiunt in lectulo, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina.* Visio enim somnialis, aliquando est visio, et aliquando oraculum. Unde et Balaam, Numer. XXIV, 3 et 4 : *Homo, cujus obturatus est oculus,... qui visionem Omnipotentis intuitus est, qui cadit, et sic aperiuntur oculi ejus.*

Ad quæst. 3. AD ULTIMUM ulterius dicendum, quod sopor sine dubio profundus somnus est. Et hoc factum fuit, ut profundo somno penitus averteretur a strepitu sensuum. et tota vi intelligentiæ extenderetur in divinum lumen revelationis divinæ, quo sibi tunc revelabatur futura fabricatio Ecclesiæ de Christo, ut dicit Augustinus : et talis eruditio convenientius fit in somno quam in vigilia, ut jam dictum est.

JUXTA hoc ulterius quæritur, Quare Dominus subtracta costa, replevit carnem pro ea ? Quæst. 4

Videtur enim potius replesse costam loco costæ.

1. Caro enim mollis et fragilis non potuit habere usum costæ : non enim valuit ad defensionem viscerum : et sic videtur, quod potius debuisset posuisse aliam costam, quam replesse carnem.

2. Adhuc, Secundum hoc ex formatione mulieris videtur esse damnificatus vir, eo quod loco fortis membri accepit debile : et damnificatio possit esse occasio odii, quod odiret eam : ergo videtur, quod non debuit subtrahi costa nisi poneretur alia costa.

3. Adhuc, Quod quidam dicunt, falsum invenitur : dicunt enim, quod in sinistro latere viri de una costa minus est quam in dextro : cum sint duodecim in dextro, et undecim in sinistro, ut dicunt : et hoc falsum invenitur per anatomiam, ut dicunt Avicenna et Rasi.

ULTERIUS quæritur quomodo ædificavit costam in mulierem ? Quæst.

Materia enim non erat sufficiens ad totum corpus mulieris, nec erat apta ad mollia membra, sicut est cerebrum, et hepar.

SOLUTIO. Dicendum, sicut a principio dictum est, quod opera Dei ad instructionem futurorum sunt. Et ideo dixerunt antiqui, quod mulier secundum complexionem mollis et fragilis ex osse viri facta est, ut sciret se ex viro debere accipere disciplinam virtutis et continentiæ. Caro autem suppleta est, et non os, ut vir sciret se ex muliere debere accipere emollitionem ad pietatem, et severitatis remissionem ad uxorem tamquam ad infirmius vasculum, ut dicitur, ad Ephes. v, 30 : et sic uterque eruditus est. Unde dixerunt antiqui, quod hoc ostendit nomen *mulieris*. Mulier enim dicitur molliens herum, vel molliens heroem. Sed si dicitur molliens herum : Ad quæst.

tunc in genitivo casu media producitur : sed si dicitur molliens heroem, tunc in genitivo casu media corripitur. Quod autem mulier stabilimentum accipiat a viro, dicitur, II Machab. vii, 20 et 21 sic : *Supra modum mater mirabilis, et bonorum memoria digna :... et fœmineæ cogitationi masculinum animum inserens, singulos filiorum hortabatur, voce patria fortiter.*

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod caro suppleta loco costæ per omnipotentiam Dei in fortitudinem costæ et figuram mutata est : et ideo etiam usum costæ accepit in viscerum defensionem, sicut dicit Isidorus. Propter hoc enim dicit Aristoteles in libro II de *Animalibus*, quod « superiores costæ semicirculares et longæ factæ sunt, ut vitalia in peccatore defendant : inferiores vero breves, ne tumorem ventris qui accidit ex cibo accepto, impediant. »

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod ex dictis patet, quod in nullo damnificatus est vir ex muliere, nec causam odii accepit.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod hoc dictum fabula est et vulgare figmentum.

Ad id quod ulterius quæritur, respondet Magister in *Littera* libri II *Sententiarum*, distinct. XVIII, cap. *Solet quæri, Utrum de costa illa sine adjectione extrinseci formavit mulierem ?* Et responsio ejus est bona, scilicet quod Deus ex costa sine adjectione extrinseci formavit mulierem, sed non sine multiplicatione extrinseci : multiplicavit enim materiam costæ, ut sufficeret in corpus mulieris, eo modo quo, Joan. vi, 1 et seq., quinque panes multiplicavit in satietatem quinque millium hominum, et duodecim cophinorum plenitudinem. Et hæc solutio bona est. Determinavit etiam ex eadem materia quædam in mollia, quædam in dura per suæ sapientiæ dispositionem. Si enim formativa virtus quæ est in semine generationis, sagacitate propria potest eligere in partibus seminis, et determinare unumquodque in membrum sibi competens, multo magis potest hoc sapientia divina in materia quam ipsa multiplicat. Ad quæst. 5.

QUÆSTIO LXXXI.

Utrum formatio Hevæ fuerit miraculosa, vel naturalis ?

Deinde, Quæritur ratione ejus quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XVIII, cap. *Sed quæritur, An ratio quam Deus primis operibus concreavit*, etc. Utrum formatio Hevæ fuit miraculosa, vel naturalis ?

Et videtur, quod miraculosa.

1. Dicit enim ibi Magister per verba Augustini in libro IX *super Genesim ad litteram*, qui sic de costa viri ponit : « Ut mulierem ita necesse fieri foret, « non in rebus conditum, sed in Deo « absconditum erat. Omnis creaturæ « cursus habet nuturales leges : super « hunc naturalem cursum Creator habet « apud se posse de omnibus facere aliud, « quam eorum naturalis ratio habet : ut sci- « licet virga arida repente floreat, et fru-

« ctum gignat [1], et in juventute sterilis « fœmina in senectute pariat [2], et asina « loquatur [3], et hujusmodi. Dedit autem « naturis, ut ex his etiam hæc fieri « possent, non in naturali motu haberent. « Habet ergo Deus in se absconditas quo- « rumdam futurorum causas, quas rebus « conditis non inseruit, easque implet non « opere providentiæ, quo naturæ subsi- « stunt ut sint : sed quo illas administrat « ut voluerit, quas ut voluit condidit [4]. » Hinc patet, quod Augustinus formationem mulieris de costa numerat inter miraculosa, quorum absconditæ sunt causæ in Deo. Ergo miraculosa fuit.

2. Adhuc, Augustinus definiens miraculum dicit sic : « Miraculum est aliquod arduum et insolitum, præter spem et facultatem admirantis apparens [5]. » Hæc omnia conveniunt formationi Hevæ de costa : est enim hoc arduum, supra posse naturæ elevatum : insolitum, præter cursum naturæ factum : præter spem, ex causis enim naturalibus tale quid non potest sperari : præter facultatem, quia homo nec faciendo nec cognoscendo ex virtutibus naturalibus potest in illud, cum solius divinæ virtutis sit, ut habitum est paulo ante.

Sed contra. Contra hoc est quod quidam objiciunt, quod præter spem non sit : quia non est præter spem, quod creatura obediat in omnem formam quam vult creator, et ea ratione non est insolitum, sed in similibus sæpe factum.

Solut. Solutio. Dicendum, quod procul dubio illud opus mirabile fuit, non eis qui tunc fuerunt, sed in se secundum naturam operis. Unde etsi non fuit miraculum secundum strictam acceptionem miraculi, tamen mirabile fuit formam habens miraculi. Dicit enim Joannes Chrysostomus in quadam homilia *super Joannem*, quod « miraculum est opus solius voluntatis divinæ, in quo natura cooperatur : » sed ipsa creatura obedit creatori in hoc quod vult : sed eadem virtute qua condidit creaturas, transmutat eas in hoc quod vult, et maxime in his fit, quæ fiunt ad gratiam significandam et sub ratione.

Ad 1 et 2. Prima duo objecta procedunt.

Ad obj. Ad id quod contra objicitur, dicendum, quod *contra spem* est, ut dictum est, quia ex causis naturalibus non speratur. Sic etiam est *insolitum*, quia ex causis naturalibus non est solitum procedere. Sic etiam est *præter facultatem*, quia facultas operandi talia non est in natura. Sic etiam est præter facultatem cognoscendi : cognitio enim nostra fundatur in ente, et in differentiis entis creati : et quod in illis non est, supra facultatem nostræ cognitionis est. Et ita *mirabile* dicitur esse opus formationis mulieris de costa.

[1] Cf. Numer. XVII, 8.

[2] Cf. Genes. XVIII, 10 et seq., et Luc. I, 18 et seq.

[3] Cf. Numer. XXII, 28.

[4] S. Augustinus, Lib. IX super Genesim ad litteram, cap. 8. Cf. Opp. B. Alberti. Tom. XXVII nostræ novæ editionis, pag. 315.

[5] S. Augustinus, Lib. de Utilitate credendi.

QUÆSTIO LXXXII.

De comparatione corporis mulieris ad corpus viri.

Deinde ratione ejus quod dicit Magister in eodem libro II *Sententiarum*, distinctione XVIII, cap. *Quemadmodum mulieris corpus de viri corpore traductum fuit*, quæritur de comparatione corporis mulieris ad corpus viri.

Et quæruntur duo, scilicet de fortitudine corporis mulieris quantum ad sexum, utrum scilicet æque fuerit forte sicut corpus viri in viribus et sensibus, tam ad cognitionem, quam ad motum pertinentibus ?

Secundo, Utrum ejusdem vel æqualis fuerit dignitatis cum corpore viri ?

MEMBRUM I.

De fortitudine corporis mulieris quantum ad sexum, utrum scilicet æque fuerit forte sicut corpus viri in viribus et sensibus, tam ad cognitionem quam ad motum pertinentibus ?

Primo ergo quæritur, Utrum mulier fuerit æqualis fortitudinis cum viro quantum ad corpus ?

Et videtur, quod non.

1. Dicit enim Augustinus, et ponitur in libro II *Sententiarum*, distinct. XXI, ubi dicit sic : « Diabolus quidem parum de suis viribus præsumens, humanam naturam in ea parte ubi debilior videbatur, aggressus est : ut si forte illi aliquatenus prævaleret, postmodum fiducialius ad alteram quæ robustior fuit, pulsandam vel potius subvertendam accederet. »

2. Ad huc, Isidorus in libro *Etymologiarum* : « Vir nuncupatur : quia major in eo vis est, quam in fœmina : unde et nomen virtutis accepit. » Ex his accipitur, quod vir majoris virtutis est quam fœmina.

Contra : Sed contra.

1. Isidorus in libro *Etymologiarum*, ubi reddit rationem, quare prima mulier *virago* dicta est, sic dicit : Heva statim facta de latere viri, appellata est a viro *virago*, ab incorruptione : quia scilicet ignorabat fœmineam passionem, quia virilia opera facit, et masculini vigoris est. »

2. Adhuc, Basilius : « Æquales sunt viri et mulieris virtutes. » Ex hoc accipitur, quod æquales habebant virtutes et vir et mulier.

3. Ulterius, Videtur, quod mulier fortior fuit viro. Consequens enim est secundum rationem, quod si duo sunt adjuvantia se ad unum opus, quod fortiora onera illius operis imponuntur fortiori. Dicit autem Scriptura, quod Heva creata est in adjutorium viri, Genes. II, 18 : *Faciamus ei adjutorium simile sibi*. Et dicit ibi Glossa Augustini, quod facta est in adjutorium productionis filiorum. Et in illo opere graviora sustinet, scilicet imprægnationem, portationem, et parturitionem. Et hoc videtur Scriptura intendere, Proverb. XXXI, 17, ubi dicit de muliere : *Accinxit forti-*

tudine lumbos suos, et roboravit brachium suum.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod simpliciter loquendo quantum ad sexum vir majoris est virtutis vel vigoris quam mulier. Quantum tamen ad aliquid ad quod sexus muliebris ordinatus est, sicut ad concipere, portare, parere, lactare, sexus muliebris ex natura ordinatur, et non vir, mulier fortior est viro. Quantum vero ad opera gratiæ et meriti, æquales sunt si æquælem gratiam accipiunt. Et propter hoc dicitur de Judith a Joacim sacerdote, Judith, xv, 10 et 11 : *Tu gloria Jerusalem, tu lætitia Israel, tu honorificentia populi nostri : quia fecisti viriliter.* Et de matre Machabæorum, II Machab. vii, 20 et 21, quando filios confortavit ut paterentur pro fide et pro lege, quod *supra modum fuit mater mirabilis, et fœmineæ cogitationi masculinum animum inseruit.* De utrisque autem, de viro et muliere in statu innocentiæ in quo a contrariis lædi non poterant, Deo conservante, et gratia innocentiæ, dicit Isidorus in libro de *Trinitate* sic : « Si homo in paradiso innocenter viveret, ignis eum non ureret, aqua non mergeret, spinarum aculei non vulnerarent, nec omnia quæ nocent mortalibus, impedirent. » Idem dicit Augustinus in libro XIV de *Civitate Dei*, sic : « Quamdiu homo volebat hoc quod Deus jusserat, summa in carne sanitas erat[1]. » Et intelligit hoc tam de viro quam de muliere.

Ex his patet solutio quæstionis.

Ad 1. AD PRIMUM autem dicendum, quod Augustinus loquitur de virtute quæ naturaliter consequitur sexum : hac enim virtute mollior est mulier : propter quod etiam *mulier* vocatur : propter quod etiam in VI *Ethicorum* dicit Aristoteles, quod continentia virtus mulieris non est propria : quia continentia est virtus vi rationis continens hominem infra metas mentis, ut passionibus et vi passionum nullo modo adduci possit extra limites mentis. Quam vim ex complexione molli mulier non potest habere. Et cum opponantur continentiæ illa tria secundum alium modum, scilicet incontinentia, fornicatio, et mollities, incontinentia mulieri proprie non accidit, nec puero : quia incontinens sanam habet rationem, licet vi passionis extendatur extra rationem et mensuram rectam. Fornicator autem non ex complexione, sed vitio corruptus est corpore et mente. Mollis vero est, qui complexione et passione totus est resolutus ut nihil habeat retinens. Propter quod, ut ibidem dicit Aristoteles, lascivus non est incontinens. Et ideo etiam dicit Cyprianus de virginibus sacris, quod in carne corruptibili incorruptibiliter vivere, potius est angelicum quam humanum. Et quod in Heva in statu innocentiæ nihil fuit talis mollitiei, hoc dandum est gratiæ innocentiæ et Deo continenti sive virtutem continendi danti. Unde Augustinus in libro XI *super Genesim ad litteram* dicit : « Si perstitissent primi parentes in illo statu, innocentiæ scilicet, essent nuptiæ honorabiles et thorus immaculatus, sine ardore libidinis, sine labore pariendi, sine labore et onere proles portaretur et educaretur. »

AD DICTUM Isidori dicendum, quod Isidorus loquitur de virtute naturali consequente sexum, et sic verum dicit. Ad

AD ID quod contra objicitur, dicendum quod Isidorus loquitur de virtute quæ est ex gratia virtute morali sive infusa a Deo : tali enim virtute prædita fuit Heva in primo statu, et sic de viro facta est, ut virtutem viri accipiat et virilia agat. Et sic de Alexandro dicitur, quando scilicet puer fuit mollis, et virilia cœpit agere : Ad objʼ

Indue mente virum, Macedo puer, arma [capesce.

1 S. AUGUSTINUS, Lib. XIV de Civitate Dei, cap. 26.

Et, Proverb. xxxi, 19 : *Manum suam misit ad fortia, et digiti ejus apprehenderunt fusum.* Et paulo ante, ℣. 13 : *Quæsivit lanam et linum, et operata est consilio mannum suarum* Et, Ruth, iii, 11 : *Scit omnis populus... mulierem te esse virtutis.*

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod non sunt æquales in naturalibus virtutibus, nec hoc intendit Basilius.

Ad object. 3. Ad ultimum dicendum, quod mulier non dicitur fortior et vir debilior in operibus illis : sed, quia dicit Aristoteles, « Uniuscujusque virtus est in quolibet statu et officio extremum in bono ipsius : » et mulier ex sexu membra habet ordinata ad productionem prolis, quæ non habet vir : et ideo etiam a Deo accepit virtutem quæ extremum in bono est secundum officium illorum membrorum : quod non accipit vir, quia membra illa non accepit in compositione corporis.

MEMBRUM II

Utrum corpus mulieris ejusdem vel æqualis fuerit dignitatis cum corpore viri?

Secundo quæritur, Utrum corpus mulieris ejusdem vel æqualis fuerit dignitatis cum corpore viri?

Hoc enim videtur.

1. Basilius enim dicit in *Hexameron*, quod æqualis fuerit dignitatis vir et mulier.

2. Adhuc, Æqualiter ordinati ad virtutem, æqualiter nobiles sunt : vir et mulier æqualiter ordinati sunt ad virtutem quæ veram confert nobilitatem : ergo æqualiter digni.

3. Adhuc, Dignitas est ex parte animæ quæ ad imaginem Dei est : æqualiter sunt ad imaginem Dei tam anima viri, quam anima mulieris : ergo æqualis dignitatis.

4. Adhuc, Quæ unius speciei sunt, æqualis dignitatis sunt participando speciem illam : vir et mulier unius speciei sunt facti a Deo : ergo videtur, quod æqualis dignitatis.

Contra : Sed contra.

1. Augustinus in *Musica* : « Omnino agens dignius patiente. » Vir autem est ut agens, mulier ut patiens. Ergo vir dignior muliere.

2. Adhuc, I ad Corinth. xi, 3 : *Caput mulieris, vir.* Caput dignius est. Ergo vir dignior muliere.

3. Adhuc, I ad Timoth. ii, 14 : *Adam non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit.* Ibi Augustinus in Glossa dicit, quod « non est credendum virum spirituali mente præditum, hoc verum fuisse et credidisse quod serpens persuasit : sed mulier seducta fuit ad hoc quod hoc credidit. » Ergo vir dignior muliere : spirituali enim mente præditus dignior est quam non præditus tali mente.

In contrarium hujus esse videtur, quod mulier secundum materiam et locum formationis dignior videtur esse viro. Secundum materiam : quia formata est de costa, vir vero de limo terræ. Secundum locum : quia ipsa formata est in paradiso, vir vero extra paradisum. Unde etiam vir dixit præsentata sibi muliere : *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea : hæc vocabitur Virago. quoniam de viro sumpta est* [1]. Sed contra.

Solutio. Dicendum, quod pro certo simpliciter loquendo vir dignior est muliere : quia caput est, ut dicit Apostolus [2]. Et Aristoteles in primo *Politicorum* dicit, quod « in communicatione qua sibi communicant vir et mulier, Solutio.

[1] Genes. ii, 23.

[2] I ad Corinth. xi, 3.

vir est sicut principans, et mulier sicut subjecta. » Et ideo Salomon ait in Proverbiis, Eccli. xxv, 30 : *Mulier si primatum habeat, contraria est viro suo.* Secundum quid tamen potest aliqua mulier dignior esse aliquo viro.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod dictum Basilii intelligitur secundum quid, et non simpliciter : æquales enim erant in hoc, quod æqualiter participabant gratiam innocentiæ, et æqualem ordinem habebant ad virtutem et meritum : et hoc est æquales esse secundum quid, et non simpliciter.

Ad 2. EX PRÆDICTO patet solutio ad sequens : quia hoc non facit æqualitatem nisi secundum quid et non simpliciter. Sicut enim dicit Apostolus, ad Galat. III, 28 : *Non est masculus, neque fœmina : omnes enim vos unum estis in Christo Jesu.*

Ad 3. AD ALIUD dicendum, quod ex hoc non probatur nisi quod sint æquales secundum quid, et non simpliciter. Non enim sequitur, sunt æquales in hoc, ergo sunt simpliciter æquales.

Ad 4. AD ALIUD recte eodem modo dicendum : participatio enim unius speciei non facit æqualitatem, nisi in hoc, et non simpliciter : quia licet idem sit quod participant, species scilicet : tamen modus participandi secundum esse valde est inæqualis.

AD ID quod in contrarium objicitur, dicendum quod id quod Augustinus didicit in *Musica*, simpliciter est verum : et ideo vir simpliciter dignior est muliere. Ad object. 1.

AD ALIUD dicendum, quod in omnibus in quibus sibi vir et mulier communicant, caput est vir, et dignior muliere : et hoc non repugnat, quin in aliquo dignior possit esse mulier in quo viro non communicat. Ad object. 2.

AD ALIUD dicendum, quod vir spirituali mente præditus dicitur, quia spiritualium notitiam accepit a Deo, quæ ad mulierem transire non debuit, nisi per virum. I ad Corinth. xiv, 34 et 35 : *Mulieres in ecclesiis taceant: non enim permittitur eis loqui, sed subditas esse, sicut et lex dicit*[1]. *Si quid autem volunt discere, domi viros suos interrogent...* Ad object. 3.

AD HOC quod objicitur in contrarium, dicendum quod ex materia non est dignitas simpliciter, sed secundum quid tantum. Similiter ex loco non est dignitas, nisi ibi locus est principium generationis et salvativus locati, sicut est in physicis. Et hoc non fuit in Heva, cujus formationis non fuit causa nisi Deus : et, sicut ante dictum est, ex nulla re paradisi facta fuit, nec salvabatur a contrariis nisi per gratiam innocentiæ. Ad object. 4.

[1] Genes. III, 16.



TRACTATUS XIV.

DE PRIMI HOMINIS STATU ANTE PECCATUM, QUALIS FUERIT ?

Deinde transeundum est ad ea quæ dicuntur in libro II *Sententiarum*, distinct. XIX, in qua Magister sic dicit, cap. 1, et sic incipit : *Solent quæri plura de primo hominis statu ante peccatum, scilicet qualis fuerit homo priusquam peccaret, et in corpore et in anima, mortalis an immortalis, passibilis an impassibilis ?*

Loquemur etiam de termino inferioris vitæ, et transitu ad superiorem, de modo propagationis filiorum, et alia multa quæ non inutiliter sciuntur, licet aliquando curiositate quærantur.

QUÆSTIO LXXXIII.

Utrum corpus Adæ fuerit passibile, vel impassibile, et qua passibilitate [1] ?

Inter hæc primo prosequitur Magister de passibilitate in libro II *Sententiarum*, distinct. XIX : et ideo nos primo disputabimus, utrum corpus scilicet Adæ fuerit passibile, et qua passibilitate ?

1. Dicit enim Magister in eodem capitulo quod inductum est, quod Adam in primo statu et immortalis fuit quodammodo secundum aliquid, et mortalis secundum aliquid. Habuit enim posse mori, et posse non mori. Mors autem passio est. Ergo passibilis fuit in primo statu.

2. Ad hæc etiam quidam objiciunt

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XIX, Art. 2. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam II^{am} Part. Summæ de Creaturis, Quæst. 76, Art. 1. Tom. XXXIV.

per ordinem naturæ. Ordo enim naturæ est, quod superiora corpora inferant inferioribus passiones alterationum secundum tertiam speciem qualitatis, quæ est passio vel passibilis qualitas inferens vel illata. Corpus autem primorum parentum fuit animale, ut tradit Augustinus in libro IX *super Genesim ad litteram*, et in libro XIII de *Civitate Dei*. Ergo videtur, quod susceptibile fuit talium impressionum. Ergo pati potuit.

3. Adhuc, Sentire potuit : sentire autem est pati, ut dicit Aristoteles in libro de *Somno et vigilia* : aliter enim natura non desideraret somnum, nisi sentiret, ut ibidem dicit Aristoteles. Et operari secundum sensum est laborare : sicut enim ibidem dicit, colliquativum est labor : et humidum quod liquat a membris, elevat ad cerebrum : quod ibi infrigidatum, ascendit ad organa sensuum, et gravat et ligat ea, et sic inducit somnum. Cum ergo primus homo susceptibilis fuerit somni et causæ somni, videtur quod passibile habuit corpus.

4. Adhuc, Theologice objicitur sic : Primus homo tentari potuit, et decipi, sicut patet, Genes. III, 1 et seq. Ergo secundum animam pati potuit, et patiebatur a contrariis. Cum ergo corpus minus dignum sit quam anima, multo magis passibilis fuit secundum corpus.

Quæst. 1. Ulterius quæritur, Si alterabilis fuit Adam secundum senectutem ?

Et videtur, quod sic.

Omnia enim inferiora mensurantur periodo secundum esse et vitam, ut dicit Aristoteles in II de *Generatione et Corruptione*. De ordine autem periodi est, quod de pueritia proficiat in juventutem, de juventute in virilem ætatem, in qua est status virtutis et substantiæ et quantitatis, et de virili ætate diminuta virtute deficiat in senectutem, et de senectute destituta substantia deficiat in senium putrescens. Cum ergo Adam tali periodo subjaceret, videtur quod etiam ex periodo alteraretur corpus ejus secundum gradus ætatis.

Contra : Sed contra.

Ad Hebr. VIII, 13 : *Quod antiquatur et senescit, prope interitum est*. Sed, sicut dicit Augustinus in libro XIII de *Civitate Dei* : « Adam ex lignis paradisi habuit refectionem contra defectionem, ex ligno vitæ conservationem contra senectutem et mortem. » Ergo videtur, quod senescere non potuit.

Ulterius quæritur, Si corpus Adæ passibile fuit per membri alicujus ablationem, vel mutilationem ? Quæst.

Et videtur, quod sic.

Habitum enim est, Genes. II, 21, quod ablata fuit sibi costa quæ formata est in Hevam : et sicut ablata fuit costa, ita amputari poterat aliud membrum : ergo videtur, quod pati potuit mutilationem.

Contra : Sed contra.

1. Isidorus in libro de *Trinitate* : « Adam si in paradiso perstitisset, corpus ejus nec ignis ureret, nec aqua mergeret, nec gladius scinderet, nec spina pungeret. » Ergo videtur, quod nihil in eo amputari poterat.

2. Adhuc, Si aliquod membrum amputaretur, constat quod divideretur a continuo, et hoc sentiret Adam : ergo doleret : quia dicit Philosophus, quod dolor est sensus divisionis continui. Ergo videtur, quod doleret in primo statu, quod est contra Augustinum in libro II de *Libero arbitrio*, qui dicit sic : « Doloris passio esse non potest, ubi non præcessit malitia. »

Ulterius quæritur, Si resolubilis fuisset per mortem si mansisset in statu innocentiæ ? Quæst.

Et videtur, quod sic : quia

1. Dicit Augustinus, quod terminum vitæ habuisset : terminus autem vitæ non est nisi mors : ergo videtur, quod morti subjacuisset etiam in primo statu.

2. Adhuc, Definitio datur secundum essentialia, et ideo in omni statu conve-

nit : quia aliter nomen, cujus est definitio, secundum diversos status æquivoce diceretur. Definitio autem hominis est, animal rationale mortale. In primo ergo statu mortalis fuit. Sed in primo de *Cælo et Mundo* determinat Aristoteles, quod omne corruptibile corrumpetur de necessitate tempore determinato : mortale autem est corruptibile : ergo mortale corrumpetur tempore determinato : et sic videtur, quod per mortem dissolutus fuisset.

Sed contra. CONTRA :

1. Ad Roman. v, 12 : *Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors : et ita in omnes homines mors pertransiit.* Ergo videtur, quod mors non esset si peccatum non esset.

2. Adhuc, Sapient. I, 12 et seq. : *Nolite zelare mortem in errore vitæ vestræ, neque acquiratis perditionem in operibus manuum vestrarum. Quoniam Deus mortem non fecit, nec lætatur in perditione vivorum. Creavit enim ut essent omnia : et sanabiles fecit nationes orbis terrarum.*

Solutio. SOLUTIO. Ad primo quæsitum dicendum, quod passio dupliciter dicitur. Dicitur enim a Græco πάθειν quod est *recipere :* et sic omne quod actionem recipit ab aliquo agente, passibile dicitur, et hoc est passibile in genere. Dicitur etiam passibile quod recipit actionem agentis contrarii quod agit ad dissolutionem, secundum quod dicit Aristoteles in *Topicis,* quod omnis passio magis facta abjicit a substantia. Quæ passio cum dolore est, et cum immutatione substantiæ. Primo ergo modo corpus Adæ in primo statu fuit passibile : secundo modo non. Et sicut Augustinus dicit, ex natura propria habuit passibilitatem, ex ligno autem vitæ habuit impassibilitatem, ita quod non patiebatur a contrario ad dissolutionem substantiæ.

Ad 1. AD PRIMUM ergo quod objicitur contra hoc, dicendum quod Augustinus distinguit tres status hominis. In primo habuit posse mori ex natura et sub conditione si peccaret. In secundo, post peccatum scilicet, necessitatem moriendi propter peccatum habuit. Et ideo dicit dicere Apostolum, ad Roman. VIII, 10 : *Corpus quidem mortuum est propter peccatum,* hoc est, necessitati mortis addictum. In tertio statu, post resurrectionem scilicet, habebit impossibilitatem moriendi : quia, ut dicit Augustinus in libro XXI de *Civitate Dei,* vitam in fonte suo bibet, qui eum mori non permittet. Unde mors qua potuit mori in primo statu non induxit in Adam passionem simpliciter secundo modo dictam, sed secundum quid : et ideo non procedit argumentum.

AD ALIUD dicendum, quod etsi corpus Adæ susceptibile fuit impressionum cœlestium corporum, non tamen susceptibile fuit ad dissolutionem et dolorem, conservante cum gratia innocentiæ et ligno vitæ. Ad 2.

AD ALIUD dicendum, quod sentire non est pati, nisi primo modo dicta passione : nec operari secundum sensum fuit sibi labor, sed nobis post peccatum in quod incidimus : nec sopor quem habuit ex labore sensuum fuit, sed sicut dicitur, Genes. II, 21 : *Immisit ergo Dominus Deus soporem in Adam,* ad significationem scilicet futurorum. Ad 3.

AD ALIUD dicendum, quod primus homo tentari potuit et decipi tentatione exteriori, sed non interiori : hæc autem tentatio secundum quod est ab hoste exteriori, non inducit passionem : et ideo etiam in corpore non signat passionem simpliciter, sed secundum quid et in potentia tantum. Ad 4.

AD ID quod ulterius quæritur, Utrum alterabilis esset secundum senectutem? Ad quæst. 1.

Dicendum, quod duplex est talis alteratio, scilicet accepta in mensurante, et accepta in mensurato. Secundum periodum mensurantem bene fuit alterabilis : fuisset enim junior et senior processu

ætatis. Secundum id autem quod relinquit mensurans in mensurato, non fuisset alterabilis. Unde virtute et quantitate substantiæ nec profecisset nec defecisset, sed in perfectione in qua creatus fuit, stetisset usque ad terminum præordinatum a Deo quo translatus fuisset ad vitam simpliciter immortalem. Et diversitas periodi secundum diversitatem virtutis et substantiæ non est nisi in corporibus subjacentibus periodo quæ sunt generabilia et corruptibilia : tali autem periodo non subjacuit corpus Adæ, sed soli formationi divinæ et gubernationi.

Ad object. QUOD CONTRA objicitur, concedendum est : quia senescere non potuit illo modo qui dictus est.

Ad quæst. 2. AD ID quod ulterius quæritur de mutilatione, dicendum quod si mutilatio dicit violentam membri ablationem, non fuit ad mutilationem passibilis : si autem dicit potentiam obedientiæ ad creatorem, sic fuit quodlibet membrum auferibile ab eo: sicut et costa, et sicut omnis alia creatura : sed hæc ablatio nihil pœnæ habuisset, sed potius delectationem : sicut et omnis creatura necesse est quod habeat naturalem delectationem, quando transfertur ad obedientiam creatoris.

Ad object. 1. AD HOC quod dicit Isidorus, simpliciter concedendum est : violenta enim divisio continui non potuit cadere in corpus Adæ in statu innocentiæ.

Ad object. 2. ALIUD quod inducitur, procedit.

Ad quæst. 3. AD ID quod ulterius quæritur, Si resolubilis fuisset per mortem ?

Ad 1. Dicendum quod non. Nec terminus vitæ mors est, nisi corruptionis et consumptionis : quod non potuit cadere in corpus Adæ in primo statu. Sed est terminus præordinationis et dispositionis divinæ, qui est terminus longitudinis usque dum impleretur numerus electorum. Et in hoc termino non exspoliatus corpore, sed supervestitus fuisset beata immortalitate, quam in resurrectione exspectamus, ut dicit Augustinus. Et inducitur a Magistro in libro II *Sententiarum*, distinct. XIX, cap. *De hac vero immortalitate*. Et inducit Apostolum dicentem, II ad Corinth. v, 4 : *Ingemiscimus gravati, eo quod nolumus exspoliari, sed supervestiri, ut absorbeatur quod mortale est a vita.*

Ad [2]. AD ALIUD dicendum, quod corpus Adæ mortale fuit mortalitate quæ dicta est, et in natura habuit posse mori : et sic ratio mortalis convenit ei, sed actu mori non potuit : et hoc contulit ei gratia innocentiæ ut causa, et lignum vitæ ut disponens.

Ad obj[ect]. ILLUD quod contra objicitur, simpliciter concedendum est : quia hoc Catholicum est, et directe hoc dicit auctoritas Sapientiæ consequenter inducta.

Quæst[io]. JUXTA hoc quæritur de termino vitæ, de quo etiam quærit Magister.

Sed hoc jam determinatum est ubi quærebatur de senectute. Dictum est enim, quod ille terminus est spatium vitæ quod præordinavit Deus, quo per generationem ipsorum impleretur numerus electorum. Et dicit Magister ibidem ex verbis Augustini, quod hoc dupliciter esse potuit, scilicet vel divisim, ut assumptis patribus succederent filii. Vel simul, ut scilicet omnes viverent donec numerus electorum impleretur, et tunc omnes simul assumerentur. Et hoc secundum meum judicium probabilius est : quia sic ex assumptione patrum filii desolationem non haberent : cum secundum visiones Esdræ in quinto et in sexto libro, ubi quærit, Quare non omnes homines simul producti sunt, sed successive ? Et solvit dicens, quod terra simul eos tenere non posset, videtur magis consentire in primum modum.

QUÆSTIO LXXXIV.

Utrum Heva in primo statu concepisset et peperisset incorrupta, et virgo permansisset? et, Utrum cum dolore puerpera, vel sine dolore [1]?

Deinde, quæritur de modo propagationis filiorum, quod Magister disputat in libro II *Sententiarum*, distinct. XX, cap. 1: *Post hæc videndum est, qualiter primi parentes, si non peccassent, filios procreassent?*

Circa quod quærendum est qualiter Heva concepisset, utrum virgo permanens, vel corrupta?

Et, Utrum cum gravitate fuisset gravida, vel sine gravitate?

Et, Utrum cum dolore puerpera, vel sine dolore?

Quæst. 1. 1. AD PRIMUM inducit Magister Augustinum *super Genesim ad litteram* sic dicentem: « Si primi homines non peccassent, sine omni peccato et macula in paradiso carnali copula convenissent, et esset ibi thorus immaculatus, et commixtio sine concupiscentia: atque genitalibus membris sicut cæteris imperarent, ut ibi nullum motum sentirent illicitum: et sicut alia membra aliis admovemus, ut manum ori sine libidinis ardore, ita genitalibus membris uterentur sine pruritu carnis. Hæc enim lethalis ægritudo membris humanis ex peccato inhæsit. Genuissent itaque filios in paradiso per coitum immaculatum et sine corruptione [2]. »

2. Adhuc, Augustinus, ibidem: et hoc etiam inducit Magister ibidem: « Cur non credamus primos homines ante peccatum genitalibus membris imperare potuisse, sicut cæteris in quolibet opere sine voluptatis pruritu utimur? Incredibile enim non est Deus talia fecisse illa corpora, ut si non peccassent, illis membris, sicut pedibus imperarent, nec cum ardore seminarent, nec cum dolore parerent [3]. »

3. Adhuc, Augustinus in libro XIV de *Civitate Dei*: « Ita tunc credendum est potuisse utero conjugis salva integritate fœminei genitalis virile semen immitti: sicut nunc potest eadem integritate salva ex utero virginis fluxus menstrui cruoris emitti. Eadem quippe via potest illud injici, qua hoc potest ejici [4]. »

CONTRA: Sed contra.

1. Incompossibilia sunt, mulierem cognosci a viro, et manere in carnis integritate sive virginem: et in quolibet statu erant incompossibilia: ergo in primo statu erant incompossibilia. Si ergo per coitum cognoscebatur Heva, impossibile erat, quod remaneret integra virgo.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XX, Art. 3. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] S. AUGUSTINUS, Lib. VIII super Genesim ad litteram, cap. 10.

[3] IDEM, Ibidem.

[4] S. AUGUSTINUS, Lib. XIV de Civitate Dei, cap. 26.

2. Adhuc, Esse masculum et fœminam in carne una, et non esse in carne una, incompossibilia sunt : quia aliter contradictoria verificarentur de eodem. Sed si Adam cognovit Hevam, erant duo in carne una : si autem in integritate remansit, non erant duo in carne una : et sic incompossibilia erunt possibilia : quod falsum est. Cognosci ergo non poterat, et manere virgo et integra.

3. Adhuc, De definitione sexus masculini est, quod generet in alio. Dicit enim Aristoteles, quod masculus est qui de suo generat in alio : fœmina vero quæ de alieno generat in seipsa. Videtur ergo, quod in nullo statu conveniebat fœminam concipere de semine viri, et permanere in virginitate.

4. Adhuc, Privilegium singulare nullo jure conceditur alteri. Est autem beatæ Virginis Mariæ singulare privilegium, quod virgo concepit, sine gravitate, sine dolore puerpera. Ergo justitia divina non debuit hoc Hevæ concedere.

Quæst. 2. Ulterius quæritur, Si fuisset in primo statu sine gravitate gravida ?

Et videtur, quod non : quia corpus pueri in primo statu grave fuisset et terrenum : onus autem grave portare sine gravitate esset impossibile : ergo sine gravitate gravida non fuisset.

Sed contra Contra :

1. Gravitas pœna est, quæ non debuit sentiri nisi propter peccatum : peccatum autem nondum factum erat : ergo gravitas in pœnam sentiri non debebat.

2. Adhuc, Expresse dicit Augustinus in libro XIII de *Civitate Dei*, quod « sine gravitate gravida fuisset. »

3. Adhuc, Avicenna dicit, quod grave impositum corpori hominis, facit pressivum dolorem : dolorem in primo statu Heva sentire non potuit : ergo nec gravitatem.

Quæst. 3. Ulterius quæritur, Utrum sine dolore puerpera fuisset ?

Et videtur, quod non. Dolor enim, ut dicit Aristoteles, est sensus divisionis continui : in partu autem oportuit dividi continuum in apertione viarum : et hoc est, ut dicit Avicenna, dolor lacerativus : ergo videtur, quod in partu Heva sensisset dolorem lacerativum, et ita non fuisset sine dolore puerpera.

Solut. Ad quæ... Solutio. Ad primo quæsitum satis bene responderunt antiqui, scilicet Præpositivus et Gulielmus Altisiodorensis : distinxerunt enim triplicem corruptionem, scilicet continuitatis, fœditatis, et impuritatis. Continuitatis quæ est in divisione corporis. Fœditatis quæ est in pruritu concupiscentiæ et libidinis, quæ fœdat et mentem et corpus, in quæ ratio descendit sub delectatione carnis. Propter quod dicit Gregorius, quod Spiritus sanctus non tetigit corda Patriarcharum dum essent in opere conjugali. Impuritatis, quæ est in susceptione naturæ alienæ, sicut aurum dicitur impurum quando immixtum sibi fuerit aliquid alienum. Dicunt ergo, quod si Heva convenisset cum Adam per coitum, non incurrisset primas duas corruptiones : quia sic usi fuissent primi parentes genitalibus membris ad ordinem rationis. Et hoc fuisset hoc modo, quod semen resolutum a masculo adhibitum genitali fœminæ, statim virtute matricis tractum fuisset in locum conceptionis : et ibi unitum sanguini fœminæ sicut coagulum lacti, et vaporabiliter diffusum in sanguinem fœminæ, et sic perfecisset conceptum, cum semen masculi undique comprehendisset sanguinem fœminæ, sicut spiritus formativus undique comprehendit id quod format. Sicut enim dicit Aristoteles, virtutes distinctorum sexuum maris et fœminæ uniuntur in conceptu sicut uniuntur virtutes galli et gallinæ in ovo. Sed incurrisset omni modo corruptionem impuritatis : quia oportuit, quod conciperet ex semine alieno sibi permixto : et sic pura non remansisset. Et hæc distinctio satis bona est.

Ad... Ad primum ergo dicendum, quod Au-

gustinus intendit hoc quod dictum est : et ideo corruptionem primo et secundo modo dictam non incurrisset: tertio autem modo non est simpliciter corruptio, sed commixtio naturalis duorum sexuum in carne, sicut et prophetando dixit, Genes. II, 24 : *Quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem, et adhærebit uxori suæ : et erunt duo in carne una.*

Ad 2 et 3. AD ALIA duo dicendum eodem modo : quia supra idem fundantur.

Ad object. 1. AD ID quod contra objicitur, dicendum quod secundum corruptionem impuritatis incompossibilia sunt : quia in omni conceptu necesse est aliud esse formans, et aliud formatum. Sed quod esset cognita a viro, et remaneret integra a divisione continuitatis corporis, et esset immunis a corruptione fœditatis, ista bene possibilia sunt per modum qui dictus est.

Ad object. 2. AD ALIUD dicendum, quod illa ratio non probat, nisi quod non potuit esse sine corruptione tertio modo dicta : et hoc verum est, sicut paulo ante patuit. Oportuit enim, quod semen susciperet quod suo sanguini uniretur et permisceretur eo modo qui dictus est.

Ad object. 3. AD ALIUD dicendum, quod recte eodem modo solvendum est : quia idem est. Diversitas enim sexuum unitur in semine concepto, ut dictum est : sed hoc fieri potuit sine divisione et corruptione fœditatis per modum qui dictus est.

Ad object. 4. AD ALIUD dicendum quod privilegium singulare beatæ Virginis est in hoc, quod manens in omni puritate mentis et corporis, non ex semine alieno, sed de Spiritu sancto concepit : Heva autem de semine viri.

AD ID quod quæritur ulterius, dicendum quod est gravitas oneris tantum, et est gravitas inducens pœnam. Secundum primum modum non fuisset gravida sine gravitate, sed secundum modum secundum. Ad quæst. 2.

AD ID quod contra objicitur, dicendum, quod sicut ab aliis pœnis corpora primorum parentum gratia innocentiæ et virtute ligni vitæ præservabantur, ita præservabantur a dolorepressivo, etiamsi lapidum pondera superius projecta fuissent. Ad object. 1.

AD ALIUD patet solutio per idem. Ad object. 2.

AD ALIUD dicendum, quod grave in corpore ad pœnalitatem deputato facit pressivum dolorem, sed in corpore quod a dolore præservat gratia innocentiæ et virtus ligni vitæ, dolorem facere non potest. Ad object. 3.

AD ID quod ulterius quæritur, Utrum sine dolore fuisset puerpera ? Ad quæst. 3.

Dicendum quod sic : quia hoc Augustinus aperte dicit, cui contradicere impium est in his quæ tangunt fidem et mores.

AD ID quod in eodem objicitur de comparatione viarum, dicendum quod in illo statu aperte fuissent sine dolore et sine laceratione, per solam extensionem et laxationem.

QUÆSTIO LXXXV.

Quales, si non peccasset homo, filios genuisset secundum corpus et animam [1] ?

Deinde, Quæritur de hoc quod dicit in eadem distinctione hujus libri II *Sententiarum*, ibi, Si vero quæritur, *Quales si non peccasset homo, filios genuisset ?*

Et quæruntur duo, scilicet quales secundum corpus, et quales secundum animam ?

1. Quales secundum corpus ibidem Magister dicit : quia filios parvulos nasci oportebat propter materni uteri necessitatem : sed utrum statim nati perfectionem staturæ et membrorum usum haberent a Deo, vel per incrementa et intervalla temporum ut nunc faciunt, et usum linguæ ad loquendum, pedum ad ambulandum, et manuum ad operandum, inducit Augustinum ambigue loquentem in libro de *Baptismo parvulorum*, sic : « Movet nos, inquit, si primi homines non peccassent, utrum tales filios essent habituri, qui nec lingua, nec manibus uterentur ? Nam propter uteri necessitatem forte necesse erat parvulos nasci : sed quamvis exigua pars corporis sit costa, non tamen propter hoc parvulam viro conjugem fecit. Unde et ejus filios poterat omnipotentia Creatoris mox natos grandes facere. Sed ut hoc omittam, poterat eis certe præstare quod multis animalibus præstitit : quorum pulli quamvis sint parvuli, tamen mox ut nascuntur, currunt, et matrem sequuntur. Econtra homini nato nec ad incessum pedes idonei sunt, nec manus saltem ad scalpendum habiles, et juxta se mammis positis nascentes, magis possunt esurientes flere quam sugere : proprieque infirmitati mentis congruit hæc infirmitas carnis [2]. »

2. Adhuc, Hoc videtur per rationem : quia primo statui non competit aliqua infirmitas : cum infirmitas sit pœna causata ex peccato : tunc autem nullum peccatum fuisset : ergo videtur, quod statim nati poterant uti membris ad actus et opera propria.

3. Adhuc, Ponamus, quod in statu innocentiæ parvulus natus aliquid desiderasset : aut posset ad illud procedere manibus et pedibus, aut non. Si sic, habeo propositum : quia tunc habuissent usum membrorum. Si non : tunc cum absente delectabili fit tristitia : ergo tristitiam habuissent parvuli, cum nihil peccassent, quod inconveniens reputat Augustinus.

4. Adhuc, Opus Dei semper debet esse in statu perfectissimo secundum virtutem et substantiam : in statu autem innocentiæ opus Dei quod est natura humana, in statu perfectissimo fuit et optimo : ergo tunc debuit esse in statu perfectissimo, et secundum substantiam et secundum virtutem : et ita videtur,

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XX, Art. 7. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. I de *Baptismo parvulorum*, qui alias dicitur de *Peccatorum meritis et remissione* (E. L.)

quod nati pueri habuissent usum omnium membrorum.

Sed contra. CONTRA :

1. Expresse dicit Augustinus, quod propter uteri necessitatem necesse fuit parvulos nasci : ergo et teneros : quia teneritudo comitatur parvulam ætatem : ergo videtur, quod virtutem in illo statu utendi membris non haberent.

2. Adhuc, Naturalia etsi vulnerantur per peccatum, non tamen auferuntur nec in Angelo nec in homine. Dicit enim Dionysius in libro de *Divinis nominibus :* « Data illis naturalia dona nequaquam ea mutata esse dicimus, sed sunt integra et splendidissima [1]. » Sed de naturalibus hominis est, quod secundum processum ætatis accipiat incrementum substantiæ et virtutis. Ergo videtur, quod hoc eodem modo fuerit et in statu innocentiæ et in statu peccati.

3. Adhuc, Constat, quod naturale est in omni statu partum vicinum semini generationis esse mollem et tenerum : et hoc est substantiale naturæ : ergo in statu innocentiæ parvuli nati propter vicinitatem seminis humidi et fluidi in membris eorum essent molles et teneri : molles et teneri usum membrorum non habent : ergo in statu innocentiæ parvuli recenter nati usum membrorum non habuissent.

4. Adhuc, Constat, quod puellæ natæ in statu innocentiæ mamillas habuissent : quia natura non deficit in necessariis, ut dicit Philosophus. Mamilla matri non datur nisi propter partum : partus lactis alimoniam non accipit, nisi sit tenellus et virtute et substantia : quia dicit Philosophus, quod ex eisdem generamur et nutrimur. Ergo videtur, quod in statu illo parvuli essent tenelli et molles et imperfecti in virtutibus membrorum.

Quæst. 1. ULTERIUS quæritur, Si Adam in statu innocentiæ mansisset, utrum genuisset fœminas vel omnes masculos ?

Et videtur, quod omnes masculos : quia

1. Dicit Augustinus, quod imperfecta generatio est fœminæ : nihil autem imperfectum fuisset in illo statu : ergo nulla fœmina genita fuisset.

2. Adhuc, Dicit Philosophus, quod fœmina est mas occasionatus, hoc est, in quo deficit aliquod principium generationis : in statu illo nullus defectus esse potuit : ergo videtur, quod nulla fœmina in illo statu nasci potuit.

CONTRA : Sed contra

1. Eccli. XXXVI, 23 : *Omnem masculum excipiet mulier : et est filia melior filio* [2]. Meliori in nullo statu caruit status innocentiæ. Ergo non caruit generatione filiarum.

2. Adhuc, Numerus electorum impletur ex fœminis et masculis : generatio in statu innocentiæ fuisset ad impletionem numeri electorum, ut dicit Augustinus : ergo videtur, quod tunc genuissent filios et filias æqualiter.

3. Adhuc, Ex natis fuisset tunc propagatio humani generis : propagatio non potest esse nisi per utrumque sexum : ergo oportuit, quod nati utriusque sexus essent.

ULTERIUS quæritur, Quales fuissent nati ab eis in scientia et prudentia ? Quæst. 2.

1. Aut enim fuissent sapientes statim et prudentes, aut nescientes et ignorantes. Si nescientes et ignorantes : tunc videtur injuste de eis ordinari : quia ignorantia pœna peccati est, ut dicit Augustinus : et sic ipsi fuissent puniti antequam peccassent : quod valde inconveniens est, et contra dicta Sanctorum. Dicit enim Hieronymus : « Quidquid patimur, peccata nostra meruerunt. » Ergo videtur, quod fuissent et scientes et prudentes mox nati.

[1] S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

[2] Vulgata habet : *Et est filia melior filia.*

2. Adhuc, Ad imaginem Dei fuissent omnes : de perfectione imaginis est ratio intelligentiæ, et voluntatis rectitudo, et memoriæ tenacitas in conservando. Ergo videtur, quod nati fuissent in perfectionibus illis. Non enim potest dici, quod tunc habuerunt imaginem potentia imitantem, non actu : imago enim potentia imitans, non actu, non competit statui innocentiæ, sed statui secundo in quo homo est sub peccato.

Quæst. 3. ULTERIUS quæritur, Si parvulos suos genuissent in justitia innocentiæ, ita quod Adam transfudisset in parvulum justitiam innocentiæ qua ipse justus fuit ?

Et videtur, quod sic.

1. Anselmus in libro de *Conceptu virginali* : « Si Adam non peccasset, et nequivisset ad eos quos generaturus erat justitiam suam producere, nequaquam posset eis suam injustitiam transmittere [1]. »

2. Adhuc, Anselmus, ibidem, « Dedit Deus Adam hanc gratiam, ut sicut quando illum condidit, nulla propagandi operante natura, sed sola voluntate creatoris simul fecit eum et rationalem et justum : ita simul cum rationalem haberent animam, justi essent quos generaret operante natura et voluntate, si non peccarent [2]. »

Sed contra. CONTRA hoc est quod dicit Magister Hugo in *Sententiis :* « Si primus homo tempore obedientiæ suæ casto conjugio ad propagationem posteritatis divinæ institutioni deserviens filios generaret, sine peccato quidem generaret : quoniam est natura ab omni vitio libera, sed non similiter paternæ justitiæ hæredes [3]. »

Quæst. 4. ULTERIUS quæritur, Si genuisset eos justos gratuita justitia ?

Et videtur, quod sic : quia

1. Adam peccando demeruit, et originalem injustitiam nobis transmisit : ergo cum Deus sit pronior ad miserendum quam ad condemnandum, videtur quod etiam obediendo nobis justitiam gratuitam transfundere debuit.

2. Adhuc, Potentius est bonum in perfectione boni, quam sit malum in defectione : si ergo merito inobedientiæ transmisit nobis malum originalis peccati, multo magis merito obedientiæ debuit nobis transfundere justitiam et gratiam.

Sed contra. CONTRA :

1. Gratia et justitia gratuita a solo Deo sunt immediate : ergo in natura Adæ transfundi non possunt.

2. Adhuc, Cum natura transfundi non potest, quod non est in natura : sed gratia et justitia gratuita non sunt in natura : ergo cum natura transfundi non possunt.

Quæst. ULTERIUS quæritur, Si posteri Adæ non peccassent, an in justitia fuissent confirmati sicut Angeli ?

Et videtur quod sic.

Anselmus in libro de *Conceptu virginali :* « Quid convenientius ad ostendendam magnitudinem bonitatis Dei, et ad plenitudinem gratiæ quam Adæ concedebat, quam ut quorum esse in illius potestate sic erat, ut quod ille naturaliter erat, hoc illi per illum essent : ita quoque in ejus esset arbitrii libertate, ut qualis erat ipse justitia et felicitate, tales vere filios propagaret [4]. »

Sed contra. CONTRA hoc Augustinus dicere videtur in libro XII de *Civitate Dei*, sic : « Quam felices erant, et nullis agitabantur perturbationibus animorum, nullis corporis lædebantur incommodis : tam felix universa societas esset humana, si nec illi malum, quod etiam in posteros trajicerent, nec quisquam ex stirpe eorum

[1] S. ANSELMUS, Lib. de Conceptu virginali, cap 23.

[2] IDEM, ibidem, cap. 10.

[3] HUGO DE S. VICTORE, Lib. II Sententiarum.

[4] S. ANSELMUS, Lib. de Conceptu virginali, cap. 22.

iniquitatem committeret, quæ damnationem reciperet [1]. »

Solutio. Ad 1. SOLUTIO. Ad hoc sine præjudicio melioris sententiæ dicendum cum Augustino, quod si primi parentes genuissent in statu innocentiæ, parvulos genuissent, qui per incrementa ætatis ad debitam quantitatem substantiæ et virtutis pervenissent. Usum tamen membrorum ad necessarios actus ab omnipotentia creatoris accepissent secundum Augustinum.

Et per hoc patet solutio quæstionis quoad primam partem, et dicti Augustini qui hoc expresse dicit. Et hæc solutio est Magistri in *Sententiis* ibidem.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod hoc concedendum est : non tamen ex vi rationis, sed quia infirmitas esse non reputatur, sed natura talis teneritudo, nisi sit carentia virtutis quando debet adesse virtus, sicut in aliis animalibus cæcus non reputatur catulus, nisi post tempus quando visio debet adesse.

Ad 3. AD ALIUD dicendum, sicut jam dictum est, quod ad necessarios usus habuissent membra habilia, et sic processissent ad delectabilia, et nulla fuisset tristitia, sed virtutem in membris debitam non habuissent, nisi per incrementa ætatis.

Ad 4. AD ALIUD dicendum, quod opus Dei perfectum est secundum rationem naturalem suæ perfectionis : et hoc est, ut nullo membro careat et nulla virtute : quæ omnia, sicut dicit Origenes, sunt in parvulo sicut in sene secundum numerum et speciem, licet secundum quantitatem oportuerit, quod de potentia ad actum procederetur ad perfectionem quantitatis et virtutis.

Ad object. 1. AD ID quod contra objicitur, jam patet solutio : quia bene videtur, quod virtutem perfectam in membris non haderent, nec perfectam quantitatem : ad quosdam tamen usus necessarios ad quos suffecit tenera ætas et imperfecta virtus, usum habuissent membrorum.

AD SEQUENS potest simpliciter concedi, quod ita sit : quia hoc dicunt quidam Sancti, et videtur Augustinus dicere. Ad object. 2.

AD ALIUD dicendum eodem modo, quod in veritate parvuli tenera habuissent membra et mollia : sed tamen ad quosdam parvos usus habilia, non ad fortes usus. Ad object. 3.

AD ALIUD simpliciter concedendum est sub distinctione quæ dicta est. Ad object. 4.

AD ID quod ulterius quæritur, dicendum quod in illo statu genuissent filios et filias, sicut nunc generantur. Ad quæst. 1.

Ad id quod objicitur de imperfectione fœminæ, dicendum quod duplex est imperfectio, et comparativa, et absoluta. Fœmina imperfecta est comparatione viri, sicut omne passivum imperfectum est respectu sui activi quod agit in ipsum : absoluta tamen perfectione perfecta est secundum ea quæ exiguntur ad fœminæ perfectionem. Comparativa autem imperfectio non repugnat primo statui, sicut non posse mori, primo statui repugnat, sicut in antehabitis dictum est. Ad 1.

AD SEQUENS recte eodem modo dicendum est : quia super idem fundatur. Ad 2.

TRIA quæ inducuntur in contrarium, concedenda sunt et procedunt. Ad object.

AD ID quod ulterius quæritur, solvit Magister in libro II *Sententiarum*, in illo cap. *Et cum de corpore humano non sit absurdum*. « Qui hoc dicunt, scilicet quod objectum est, scilicet quod ignorantia fuisset in eis, non satis diligenter considerant : quia non omnis qui aliquid nescit, vel qui minus perfecte aliquid scit, statim ignorare dicitur. Ignorantia enim quæ pœna peccati est, est cum aliquis ea quæ tenetur scire, et tunc quando tenetur scire, ignorat : et talis non fuisset in filiis Adam si stetisset, talis enim provenit ex obnubilatione mentis, quæ pœna peccati est. » Sed nescientia cujuslibet, non dicitur igno- Ad quæst. 2. Ad 1.

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. XII de Civitate Dei, cap. 10.

rantia. Virtutes enim intellectuales, quæ, sicut dicit Aristoteles in VI *Ethicorum*, sunt sapientia, intellectus, scientia, prudentia, et ars, generationem accipiunt ex doctrina et tempore : et illas perfecte non habuissent in prima teneritudine. Probabile tamen est, quod aliquam illustrationem accepissent et sensus et intelligentiæ ad discretionem necessariorum.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod omnes fuissent ad imaginem Dei creati, maxime ad imaginem creationis : sed hæc imago ad actualem imitationem produci non potuit, nisi potentiis quæ sunt in ea perfectis per habitum. Et talis potentialis imitatio bene competebat primo statui. Sed potentia imitationis vulneratæ potentiæ, non competebat primo statui, sed secundo in quo homo est sub peccato.

Ad quæst. 3. Ad 1. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod sine dubio secundum Anselmum, originalem justitiam transfudissent parentes in parvulos : sed illa nihil aliud est, nisi debitus ordo naturalium inter se, quo corpus ordinatur ad animam, et anima ad rationem, ut dicit Plato, secundum dominalem justitiam, et ordo naturalium ad actus suos et ad finem : quæ causabatur ex incorruptione ejus quod transfunditur a parentibus in prolem, si peccatum naturam parentum non corrupisset.

Ad 2. Ad aliud eodem modo dicendum : quia idem dicit. Justi enim parvuli fuissent justitia rectitudinis naturæ si non fuisset peccatum.

Ad object. Ad id quod contra objicitur, dicendum quod Magister Hugo notat ibi justitiam gratuitam et non justitiam quæ est rectitudo naturalium : et ideo non contradicit.

Ad quæst. 4. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod Adam si non peccasset, nullo modo transmisisset justitiam gratuitam in prolem. Et hujus causa est, quia in carnali transfusione transfundi non potest quod nullo modo, neque per causam, neque ut forma, est in carne. Gratuita autem justitia nullo modo est in carne ut in causa vel in subjecto : sed in Deo solo est ut in causa : in spiritu autem creato angelico vel humano est ut in subjecto : et ideo in carnali transfusione transfundi non potest.

Ad 1. Ad objectum dicendum, quod cum dicitur, quod Deus pronior est ad miserendum, quam ad condemnandum, hoc intelligitur quantum ad hoc quod semper punit citra condignum, et remunerat ultra condignum in merito et demerito : sed propter hoc non facit aliquid inordinatum vel impossibile : esset autem inordinatum et impossibile, quod gratia esset a carne vel in carne, cujus causa non potest esse nisi Deus.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod non est simile : quia defectus demeriti inobedientiæ per corruptionem est in carne : et ideo cum carne potest transfundi : sed effectus obedientiæ nullo modo est in carne, sed in Deo solo : et ideo cum carne transfundi non potest.

Ad object 1 et 2. Id quod contra objicitur, procedit. Sequens eodem modo procedit.

Ad quæst. 5. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod sicut Adam flexibile habuit liberum arbitrium ad bonum et ad malum, ita et parvuli, et non fuissent confirmati. Nec est simile de Angelo et de homine : quia in Angelo confirmatio sequitur conversionem in Deum, sed in homine non sequitur nisi mortem in statu peccati, vel translationem, si mansissent in statu innocentiæ : homo enim viator est, et non comprehensor : et ideo confirmationem non accipit nisi post viæ consumationem. Angelus autem comprehensor, non viator : et ideo ad quodcumque convertitur, illud comprehendit, et in illo confirmatur sive bonum, sive malum sit.

Ad object. Ad id quod contra objicitur, dicendum quod Augustinus bene dicit, quod feli-

ciores essent si nullus vellet peccare, nec sentirent incommoda : sed felicitas illa non esset confirmatæ beatitudinis, sed esset felicitas qualis definitur ab Aristotele in primo et in decimo *Ethicorum*, scilicet operatio secundum perfectam et connaturalem virtutem hominis non impeditam, cum ablatione contrariorum nocentium.

QUÆSTIO LXXXVI.

De tentatione primi hominis.

Deinde quæritur de his quæ dicuntur in libro II *Sententiarum*, distinct. XXI, ubi agitur de tentatione primi hominis, de qua quæruntur quatuor, scilicet qualis fuerit tentatio in numero et ordine tentationis ?

Et secundo, Quare facta est per serpentem potius quam per aliud animal ?

Et tertio, Quare primo incepit a muliere et non a viro ?

Quarto, Utrum habuit mulier alliciens aliquid sensibile, aut non ?

MEMBRUM I.

Qualis fuerit tentatio in numero et ordine tentationis ? et, De dispositione ejusdem, utrum fuerit ab exterius ab hoste, vel etiam interius ab aliqua corruptione ?

Primo, ergo quæritur, Utrum fuit una sola tentatio qua tentatus est primus homo vel plures ?

Et videtur, quod una sola.

1. Cum enim tentatio sit impulsus ad illicitum, ut dicit Anselmus, ad unum illicitum videtur esse unus impulsus : est autem unum illicitum in primo peccato, comestio scilicet vetiti : ergo videtur, quod una tentatio simplex.

2. Adhuc, Unum solum peccatum fuit Adæ et non multa, quod Apostolus vocat inobedientiam, ad Roman. v, 19 : *Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obeditionem justi constituentur multi.* Sed inclinatio ad bonum in Christo una fuit semper et uniformis : ergo videtur, quod per oppositum una fuit inclinatio ad malum in Adam, et sic una tentatio.

Contra : Sed contra.

1. Ad plura illicita appetibilia non potuit esse una inclinatio per appetitum, sed multæ. Ex verbis serpentis sumitur, quod cum dixit : *Cur præcepit vobis Deus*[1], quod nitebatur inclinare mulierem, quod falsum credat quod verum fuit : et hoc fuit peccatum infidelitatis, scilicet non credere verbis Dei.

Iterum ex verbis serpentis sumitur, quod nitebatur inclinare ad peccatum elationis sive superbiæ, quando dixit : *Eritis sicut dii*[2] : hoc enim concupiscere superbia est, sicut et superbia fuit in ipso diabolo.

[1] Genes. III, 1.

[2] Ibidem, ỳ. 5.

Iterum inclinavit ad peccatum avaritiæ quando dixit : *Scientes bonum et malum*. Dicit enim Augustinus, quod avaritia non tantum pecuniæ est, sed etiam scientiæ.

Iterum inclinavit ad gustum vetiti, quod videtur fuisse peccatum gulæ : quæ comestio totum corpus primorum parentum infecit et corrupit : ex qua corruptione originale peccatum transfunditur in parvulos.

Videtur ergo, quod tentatio multiplex fuerit, et non simplex.

2. Adhuc, Matth. IV, 3, super illud : *Et accedens tentator, dixit ei*, dicit Glossa Augustini et Bedæ, quod de omnibus de quibus tentavit diabolus Adam et vicit, tentavit Christum, et victus est. Tentavit autem Christum de gula, cum dixit : *Dic ut lapides isti panes fiant* [1]. Tentavit de inani gloria sive superbia, cum dixit : *Mitte te deorsum* [2]. Tentavit de avaritia, quando ostendit ei omnia regna mundi, et dixit : *Hæc omnia tibi dabo* [3]. Tentavit de infidelitate, quando dixit : *Si cadens adoraveris me*. Ergo etiam similiter multa fuerunt in peccato Adæ sive tentatione : non ergo fuit una simplex tentatio vel peccatum, sed multiplex.

Quæst. 1. Sed tunc ulterius quæritur, Quo ordine fuerunt in tentatione ista ?

Et videtur, quod primum fuit superbia.

1. Dicit enim Augustinus in libro III *super Genesim ad litteram*, quod non est credendum, quod mulier credidisset vera esse quæ serpens suasit, nisi præcessisset in mente ejus elatio quæ fuit per humilitatem comprimenda. Elatio ergo illa, ut videtur, fuit primum.

2. Adhuc, Eccli. X, 15 : *Initium omnis peccati superbia* : sed nullum est initium omnis peccati, nisi primum peccatum Adæ : hoc enim fuit initium et causa omnis peccati, ut dicit Apostolus, ad Roman. V, 19.

3. Adhuc, Tob. IV, 14 : *Superbiam numquam in tuo sensu, aut in tuo verbo, dominari permittas : in ipsa enim initium sumpsit omnis perditio*.

4. Adhuc, In Psalmo XXXV, 12 : *Non veniat mihi pes superbiæ*. Et subjungit, ℣. 13 : *Ibi ceciderunt omnes qui operantur iniquitatem*. Ergo Adam cecidit in illo pede.

Ulterius quæritur de dispositione istius tentationis, Utrum fuerit exterius ab hoste tantum, vel etiam interius ab aliqua corruptione mentis ? Quæst.

Et videtur, quod ab ipso hoste exterius tantum : quia

1. In primo statu nulla fuit corruptio, nec in corpore, nec in anima, quæ inclinaret ad illicitum nisi exterius. Ergo non fuit inclinans ad illicitum, nisi exterius.

2. Adhuc, Ab omnibus Sanctis assignatur causa propter quam peccatum hominis remediabile fuit : quia scilicet per alterum peccavit : et sic per alterum redimi potuit. Ergo videtur, quod de peccato hominis nihil processit a seipso interius : si enim a seipso tantum processit, sicut peccatum dæmonis irremediabile fuisset.

Solutio. Præpositivi est responsio ad hoc per distinctionem, quod scilicet aliquod peccatum est simpliciter unum, et simplex aliquod est multiplex. Simplex est, quod est unius actus et unius deformitatis, et ad unum appetibile determinatum. Et cum actus sit substantia peccati, hoc in substantia est unum : et cum deformitas sit forma, hoc etiam in forma est unum : et cum appetibile sit finis et movens, hoc etiam in fine et movente est unum : et sic simpliciter est unum. Est autem unum peccatum multiplex, scilicet quod in actu est unum et multas habet deformitates, et plura moventia quantum ad plura quæ sunt in ipso, et plures Soluti

[1] Matth. IV, 3.
[2] Ibidem, ℣. 6.
[3] Ibidem, ℣. 9.

habet fines quos intendit obtinere per unum et eumdem actum : et tale dixit esse primorum parentum. Et mihi videtur, quod bene dixerit. Unde peccatum tentationis primorum parentum est unum multiplex, sicut bene probatur ex illa objectione, quæ trahitur ex verbis serpentis, quibus multa nititur persuadere.

Si tamen quæritur, Utrum simpliciter dicendum sit unum, vel plura?

Dicit Præpositivus, quod simpliciter unum, et innititur illi propositioni Aristotelis : « Ubi unum propter alterum, utrobique tantum. » Talia enim ab ultimo fine accipiunt et denominationem et multitudinem et unitatem : et quia ultimus est unius transgressio, scilicet præcepti, ideo tota tentatio peccatum unum est.

Et sic patet solutio istius membri quoad primam partem.

Ad 1. Ad primum autem objectum dicendum, quod sicut jam dictum est, unum illicitum finale est, ad quod tamen plura ordinantur, quæ faciunt ipsum quodammodo plura sive multiplex, ut dictum est.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod ex dicto Apostoli non habetur, nisi quod unum fuerit secundum substantiam : et ex hoc non removetur, quin multiplex sit secundum deformitatem. Et in Christo similiter una fuit inclinatio ad bonum in genere, quæ tamen multiplex fuit ad bonum in specie, et secundum modos inclinationum.

Ad object. 1. Ad id quod contra objicitur, dicendum quod per hoc non probatur, quod fuerint multa, sed quod fuerit unum multiplex, ut jam dictum est. Omnia enim quæ persuasit, ordinabantur ad unum, illud scilicet, quod transgrederetur præceptum, et inobediens esset, et sic peccaret. Ad hoc etiam persuasit, quod verbis Dei non crederetur, et sic eduxit in elationem, et inclinavit ad vetiti cibi comestionem.

Ad object. 2. Ad id quod objicitur de Glossa super Matthæum, dicendum, quod Glossa dicit veritatem. De omnibus enim in genere de quibus tentatus fuit Adam, tentatus fuit et Christus, et fuit victus diabolus : sed ista per ordinem ad unum non faciunt nisi peccatum unum, ut dictum est.

Ad id quod ulterius quæritur, Quod fuerit primum? Ad quæst. 1.

Ad 1. Dicendum cum Augustino, quod primum ex parte tentati fuit superbia sive elatio, quæ fuit per humilitatem comprimenda. Ex parte tamen tentationis primum in genere fuit invidia, sicut expresse dicitur, Sapient. II, 24 : *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum.* Invidit enim homini, quod ascendere deberet in locum unde ipse cecidit. Primum autem quod fuit disponens Angelum ad hoc quod tentare vellet, fuit superbia corrumpens naturam angelicam, quando concupivit esse sicut Deus, et de cœlo empyreo propter hoc ejectus est : et nisi hoc modo fuisset corruptus, non fuisset susceptibilis invidiæ qua tentaret hominem. Dicit enim Augustinus, quod « superbiam semper comitatur invidia, et talis regina numquam est sine tali pedissequa. » Primum autem ex parte persuasionis diaboli fuit infidelitas in verbis Dei : sed in intentione primum homicidium fuit primorum parentum : hoc enim intendit principaliter ut mortem induceret in naturam humanam. Et hoc est quod dicit, Joan. VIII, 44 : *Ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit, quia non est veritas in eo : cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia mendax est, et pater ejus.*

Ad id quod dicitur de Ecclesiastico, x, 15, jam solutum est : quia conceditur, quod omne peccatum initium sumpsit a superbia ex parte peccantis. Ad 2.

Et per idem patet solutio ad illud de Tobia et de Psalmo : hæc enim omnia fundantur super idem. Ad 3 et 4.

Ad id quod ulterius quæritur, conce- Ad quæst. 2.

dendum est, quod non fuit nisi exterior tentatio : et hoc expresse dicit Magister in cap. *Porro sciendum est duas esse tentationes.* Dicit enim sic : « Homo ergo qui sola exteriori tentatione pulsatus cecidit, tanto gravius plectendus erat, quanto leviori impulsu fuerat prostratus. Et tamen quia aliquam, licet modicam cadendi occasionem habuit, idcirco per Dei gratiam juvari potuit ad veniam : ut qui per alium ceciderat, per alium erigeretur. Qui ergo incitatorem habuit ad malum, non injuste reparatorem habuit ad bonum. Diabolus vero qui sine alicujus tentatione peccavit, per alium ut surgeret juvari non debuit, nec per se potuit : et ideo irremediabile peccatum ejus exstitit. »

MEMBRUM II.

Quare per serpentem potius quam per aliud animal facta est tentatio ?

Secundo quæritur, Quare per serpentem potius quam per aliud animal facta est tentatio ?

Et hoc quæritur ratione ejus quod dicitur in libro II *Sententiarum*, distinct. XXI, in cap. *Sed quia illi per violentiam nocere non poterat.* Ubi dicit Augustinus, quod non elegit sibi diabolus figuram animalis per quam tentaret, sed assumpsit eam quam permissus est assumere.

Tunc quæritur, Quare permisit Deus, quod istam assumpsit, et non aliam ?

1. Si enim callidissimus erat, sicut dicit textus Genesis, III, 1 [2], vel sapientissimus, sicut dicit alia translatio : tunc debuit assumere formam in qua facilius deciperet. Hæc autem est columbina : quia illi melius crederetur de bono promisso. Non ergo calliditatem vel sapientiam in hoc ostendebat, quod formam assumpsit serpentinam.

2. Adhuc, Multæ formæ animalium magis habent similitudinem cum forma humana, sicut simiarum genera quæ sex sunt secundum Aristotelem in lib. de *Animalibus* : quarum una in tantum accedit ad hominem, quod etiam hominum voces assumit, et decipit, et adducit ad devorandum : quæ ab Aristotele vocatur *maritomorion.* Et sub illa facilius decepisset, si callidus fuisset præ cunctis animantibus terræ.

3. Adhuc, Multa genera animalium sunt sicut aves latæ linguæ (sicut dicit Aristoteles) quæ ad loquendum magis apta sunt quam serpens. Si ergo calliditate usus est, magis debuit elegere illa in quibus loqueretur mulieri, quam serpentem.

4. Adhuc, Cum Angeli tam boni quam mali possint sibi formare corpora de æthere vel aere, quare non formavit sibi corpus muliebre in quo mulieri loqueretur, et facilius deciperet ? sic enim callidius egisset, quam formam serpentis assumendo.

Solutio. Diversi Sancti diversas assignant rationes, quare diabolus permissus est venire in forma serpentis, et quare ipse diabolus plus elegit hanc formam. Beda dicit, quod serpens tunc virgineum habuit vultum, et erectus incessit, et sic ad similitudinem mulieris plus accessit. Damascenus dicit, quod delectabilibus motibus allicere consuevit mulierem, et sic facilius decipere. Augustinus dicit in libro XII de *Trinitate* [3], et hæc sunt ejus verba : « Quomodo coluber non apertis passibus, sed squamarum minutissimis nisibus repit, sic Solutio.

[1] S. Augustinus, Lib. XI super Genesim ad litteram, cap. 2.

[2] Genes. III, 1 : *Sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terræ.*

[3] S. Augustinus, Lib. XII de Trinitate, cap. 11.

lubricus deficiendi motus negligentes minutatim occupat, et incipiens a perverso appetitu similitudinis Dei, pervenit ad similitudinem pecorum. Inde est, quod nudati primi parentes stola prima immortalitatis, pelliceas tunicas mortalitatis hujus meruerunt. Honor enim hominis verus est imago et similitudo Dei, dedecus autem similitudo pecoris. Unde dicit in Psalmo XLVIII, 13 : *Homo, cum in honore esset, non intellexit. Comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.* » Unde secundum Augustinum etiam ipso lubrico motu suo reddidit Deus mulierem cautam ne crederet. Et hæc ratio mihi magis placet.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, sicut respondet Augustinus : et ponitur ibidem in *Sententiis*, et ponitur etiam in Glossa *super Genesim*, quod in forma serpentis venit propter duas causas, et propter duas causas hoc Deus permisit. Una ex parte mulieris, quæ est hæc, ut dicit Augustinus ibidem, ne si forte in forma ad decipiendum apta venire permissus esset, mulier excusationem haberet, quod se cavere non potuisset. Alia ex parte diaboli, quod non est permissus venire nisi in forma, in qua fraus sua de facili deprehenderetur et detegeretur : et hoc est sicut prius dictum est in verbis Augustini, quibus dixit, quod quia pectore in ventre repit, lubrico motu ostendebat, quod lubrico motu appetitus interius repens spoliaturus erat hominem similitudine divina, quæ in erecta statura ostenditur, ut superius est ostensum in quæstione de *imagine*, et ad similitudinem pecorinam prostraturus. Et non fuit permissus venire in columbæ speciei, sicut ibidem dicit Augustinus, quia inconveniens videbatur ut eam formam homini odiosam faceret, in qua Spiritus sanctus sanctificans hominem apparituris erat.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod verum est, quod plura animalia accedunt in similitudine ad hominem, quam serpens : sed hæc non est causa, quod diabolus in forma serpentis venit : quia, sicut dicit Augustinus, secundum calliditatem suam non est sibi datum eligere formam, sed oportuit quod acciperet formam quam permissus est accipere ex ordinatione divina, in qua facile fraus ejus deprehendi posset.

AD ALIUD dicendum, quod sicut dicit Augustinus, loquela quæ fiebat per serpentem, non formabatur per instrumenta serpentis, nec per virtutem serpentis, nec per animam serpentis, sed per diabolum in serpente eo modo quo per energumenos et insanos loqui solet. Et ideo illa ratio nulla est : procedit enim ac si dæmon elegisset animal, quod potentia et imaginatione propriæ animæ et aptitudine propriorum organorum voces formaret, et hoc non est verum. Ad 3.

AD ULTIMUM dicendum, quod hoc quidem facere poterat, sed ex ordine divinæ permissionis permissum non fuit, propter causas quæ dictæ sunt, scilicet quod mulier se excusare non posset, dicens quod deceptionem cavere non posset. Ad 4.

MEMBRUM III.

Quare diabolus primo incepit tentationem a muliere, et non a viro?

TERTIO quæritur, Quare incepit primo a muliere, et non a viro?

Videtur enim, quod a viro congruentius incepisset : quia

1. Præceptum datum fuit viro : cum ergo illius sit tentari de transgressione, cui præceptum est datum, videtur quod a viro debuit incipere.

2. Adhuc, Principium totius humani generis non fuit mulier, sed vir : materialiter enim totum humanum genus fuit

in Adam, et non in Heva. Cum ergo diabolus niteretur corrumpere totum humanum genus una transgressione, videtur quod potius debuit incipere ab Adam, quam ab Heva.

Sed contra. CONTRA :

1. Eccli. xxv, 33 : *A muliere factum est initium omnis peccati, et per illam omnes morimur.*

2. Adhuc, Augustinus in libro de *Trinitate :* « Corpore sibi subjecto tamquam instrumento serpentis scilicet abutens, fallaciam præmolitus est fœminæ, scilicet a parte inferiori humanæ copulæ incipiens, ut gradatim perveniret ad totum. » Ergo videtur, quod magis congruum fuit ei incipere a fœmina, quam a viro.

3. Adhuc, Serpens cum callidior esset cunctis animantibus terræ[1], scivit virum spirituali mente præditum, qui decipi facile non posset in forma serpentina. Ergo videtur, quod non elegit virum per seipsum tentare, sed fœminam.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod absque dubio secundum auctoritates Sanctorum serpens ex astutia diaboli qui erat in serpente, elegit hominem aggredi ex parte mulieris, quæ infirmior est et magis deceptibilis, ut sic postquam mulierem attraxisset, adjutorio mulieris facilius prosterneret virum. Et hoc est quod dicit Apostolus, I ad Timoth. II, 14 : *Adam non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit.* Ubi dicit Augustinus glossans illud, quod non est credendum, quod vir spirituali mente præditus, a serpente seductus sit, ut verum crederet quod serpens persuasit, ut scilicet ex comestione pomi assequeretur similitudinem Dei, ut fierent sicut dii scientes bonum et malum : sed videns transgressam esse mulierem, et sciens veritatem verbi Dei, quod scilicet morti esset addicta et corruptioni, ne contristaret suas delicias, accepit et comedit cum ea : et sic ambo necessitati mortis addicti sunt.

Hujus etiam assignat aliam causam Augustinus in libro XI *super Genesim ad litteram* dicens, quod in prima tentatione primorum parentum ostenditur, qualiter tentatio progreditur in omnibus posteris primorum peccatorum. Sicut enim in illis tentatio a serpente processit in mulierem, et a muliere in virum : ita in posteritate quæ loco serpentis est propter illecebrosos motus, progreditur in inferiorem partem rationis, quæ loco mulieris est, eo quod regitur a superiori sicut mulier a viro, et ab inferiori parte ad superiorem sicut ad virum : et sic corrumpitur totus homo.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod licet præceptum principaliter datum fuit viro, tamen etiam datum fuit mulieri, sicut etiam expresse dicit Magister in *Littera.* Et hoc etiam innuitur in verbis serpentis : dicit enim, *Cur præcepit vobis Deus*[2] *:* et hoc dicit Magister in illo cap. *Illud etiam notandum est,* quod est ultimum capitulum distinctionis vicesimæ primæ libri II *Sententiarum*[3]. Astutiam etiam suam non ita ostenderet serpens, si ex parte firmiori aggressus esset, sicut ostendit quando aggressus est a parte infirmiori. Ad 1.

AD ALIUD dicendum, quod scivit bene, quod Adam fuit principium humani generis, et non Heva : et quanto perfectiorem scivit, tanto magis primo aggredi timuit, timens ne pateretur repulsam. Ad 2.

Tria quæ inducuntur in contrarium concedenda sunt et procedunt. Ad object.

[1] Cf. Genes. III, 1.
[2] Genes. III, 1.
[3] Cf. II Sententiarum, dist. XXI, cap. G. Tom. XXVII nostræ editionis. Opp. B. Alberti, pag. 365.

MEMBRUM IV.

Utrum mulier habuerit aliquid alliciens sensibile, aut non?

Quarto quæritur, Utrum mulier habuit aliquid alliciens sensibile, aut non?

Et videtur, quod non : quia

1. Similitudo in scientia boni et mali ad Deum quam serpens suasit, non est objectum alicujus sensus, sed intellectus solius : et quod non est objectum sensus, non allicit sensum : et sic videtur, quod mulier nihil habuit alliciens sensibile ad transgressionem.

2. Adhuc, Appetitus non movet membra ad delectabile nisi facto sibi nuntio : sed nuntium nullum fit hic de sensibili in verbis serpentis, sed tantum de æqualitate ad Deum : ergo videtur, quod nihil sensibilium movit eam ad transgrediendum.

3. Adhuc, Augustinus in libro IX *super Genesim ad litteram*[1] dicit, quod omnis anima movetur visis : et si visa sint sensibilia, movetur visis secundum membra corporis : si visa sunt intelligibilia, movetur appetitu rationali vel voluntario, et non membris corporis : quia membris corporis visa intelligibilia haberi non possunt. Sed si quis advertat processum tentationis a serpente, non sunt proposita nisi visa intelligibilia. Cum enim dixit : *Cur præcepit,* voluit quod mulier per rationem discuteret causam præcepti : et cum dixit : *Eritis sicut dii, scientes bonum et malum,* nihil promisit nisi spirituale et intelligibile. Ergo videtur, quod nihil sensibilium allexit mulierem.

4. Adhuc, Augustinus in libro III de *Libero arbitrio* : « Discernenda sunt genera visorum, quorum unum est quod proficiscitur a voluntate suadentis, quale fuit illud diaboli, cui homo consentiendo peccavit. Alterum a subjacentibus rebus, vel intentioni animi, vel sensibus corporis, quale est cum homo videns vel audiens aliquid, peccat[2]. » Ergo videtur cum prima tentatio processerit a voluntate suadentis, quod nihil sensibile fuerit in ea.

Contra : Sed contra

1. Beatus Bernardus *super Cantica* ait : « Sicut primo mors intravit per auditum, cum mulier audivit verba serpentis suadentis : ita primo vita intravit per auditum. *Fides* enim est *ex auditu, auditus autem per verbum Christi*[3]. » Auditus autem non fit nisi sono sensibili. Ergo mulier aliquod sensibile habuit alliciens.

2. Adhuc, In ipsa tentatione dicitur, Genes. iii, 6, quod post auditum serpentem, statim *vidit mulier quod bonum esset lignum ad vescendum, et pulchrum oculis, adspectuque delectabile : et tulit de fructu illius, et comedit.* Ergo videtur, quod tentatio transierit ab auditu ad visum, et a visu ad tactum quando tulit, et a tactu ad olfactum, quia adhuc non comedit : et ab olfactu ad gustum quando comedit : et sic sensibilia cujuslibet sensus habuit allicientia.

Adhuc quæritur, Quid fuerit formativum illarum vocum quas diabolus protulit per serpentem, utrum scilicet diabolus protulerit eas, vel anima serpentis? Quæst. 1.

Et hoc quæritur ratione ejus quod dicitur in libro II *Sententiarum*, distinct. XXI, cap. *Tentatio autem hoc modo facta.*

Videtur enim, quod diabolus moverit linguam serpentis.

[1] S. Augustinus, Lib. IX super Genesim ad litteram, cap. 14.

[2] Idem, Lib. III de Libero arbitrio, cap. 25.

[3] Ad Roman. x, 17.

1. Augustinus in libro de *Mirabilibus sacræ Scripturæ :* « In igne et nubibus modos loquendi invenit : ita etiam in ore animalis plectrum linguæ gubernavit. » Ergo videtur, quod vi vel virtute animæ serpentis non fuerunt formatæ illæ voces, sed vi diaboli.

2. Adhuc, Augustinus in libro XI *super Genesim ad litteram*[1] : « Sicut locutus est serpens homini, sic asina in qua sedebat Balaam, locuta est homini[2] : nisi quod id opus fuit diabolicum, istud autem angelicum. »

3. Adhuc, Ibidem, Augustinus, « In serpente locutus est diabolus, utens eo velut organo, movensque ejus naturam eo modo quo ille movere et illa moveri potuit ad exprimendos sonos verborum. » Ex hoc accipitur, quod potestate diaboli formatæ sunt illæ voces.

Sed contra. IN CONTRARIUM hujus objicitur apparenter sic :

1. Augustinus in libro de *Mirabilibus sacræ Scripturæ :* « Quando asina loquebatur, intelligimus Deum nihil mutasse in lingua asinæ. Cum ergo diabolus non sit ita potens sicut Deus, cum loquebatur per serpentem, nihil mutavit in lingua serpentis. » Sed natura linguæ est, quod non moveatur nisi ab anima sensibili. Ergo videtur, quod voces illæ formatæ sint ab anima sensibili serpentis.

2. Adhuc, In homine quamvis sit ratio interpretationis, quæ est principium illius quod fit per linguam : tamen immediatus linguæ motus est ab anima sensibili hominis, per quem motum fit formatio vocum et sonorum. Ergo a simili, quamvis esset diabolus qui intellectualis esset motor immediatus, tamen motus linguæ non potuit esse nisi ab anima sensibili.

Quæst. 2. ULTERIUS quæritur de progressu tentationis, ratione ejus quod dicitur in libro II *Sententiarum,* distinct. XXI, *Tentatio autem hoc modo facta est.* « Stans coram fœmina hostis superbus « non audet per verba persuasionis « exire, metuens deprehendi : sed sub « interrogatione eam aggreditur, ut ex « responsione colligeret qualiter in « malitia procedere posset. ». Et in fine ejusdem capituli colligit totum ordinem tentationis, sic dicens : « Attende « ordinem ac progressum humanæ per« ditionis. Primo Deus dixerat : *In « quocumque die comederis ex eo, morte « morieris*[3]. Deinde mulier dixit : *Ne « forte moriamur*[4]. Novissime serpens « dixit : *Nequaquam moriemini.* Deus « affirmavit, mulier quasi ambigendo « illud dixit, diabolus negavit. Quæ « igitur dubitavit, ab affirmante recessit, et neganti appropinquavit. »

Solu- SOLUTIO. Dicendum, quod mulier habuit alliciens sensibile in auditu, visu, tactu, gustu, et odoratu, sicut probat objectio inducta ex verbis beati Bernardi. Sed in gustu solo facta fuit prohibitio, Genes. II, 17, quando dixit Dominus : *De ligno scientiæ boni et mali ne comedas : in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris.*

Ad AD PRIMUM ergo dicendum quod licet intelligibile non sit in sensu, tamen significabile est : et sicut significatur in sensu, ita prohibetur in sensibili.

Ad AD ALIUD dicendum, quod de sensibili factum est nuntium in verbis serpentis et in verbis Dei : gustabile enim directe fuit prohibitum, cujus prohibitioni transgressæ diabolus similitudinem supposuit.

Ad AD ALIUD dicendum eodem modo, quod intelligibilia serpens suasit adipisci sub sensibilibus, ut sic ad transgressionem magis allicerent sensibilia.

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. XI super Genesim ad litteram, cap. 29.
[2] Cf. Numer. XXII, 28 et seq.
[3] Genes. II, 17.
[4] Ibidem, III, 3 et 4.

Ad 4. Ad aliud dicendum omnino eodem modo. Licet enim in verbis serpentis expresse significaretur intelligibile et non sensibile, tamen transgressio per quam serpens suasit venire ad intelligibile, hoc est, ad æqualitatem Dei, in sensibili facta fuit.

1 object. Duo quæ objiciuntur in contrarium, penitus concedenda sunt : quia ex ipsa littera sumuntur.

quæst. 1. 1 et 2. Ad id quod ulterius quæritur, pro certo credendum est, quod lingua serpentis mota est a diabolo, et non ab anima sensibili serpentis : tunc enim diabolus præsidebat serpenti, et omnia membra ejus habebat ad nutum, sicut bene probatur in auctoritatibus Augustini introductis.

Et hoc expresse dicit sequens auctoritas Augustini de Balaam et asina.

Ad 3. Ad sequens eodem modo dicendum est : quia expresse hoc dicit Augustinus.

Ad id quod in contrarium objicitur, dicendum quod quando dicitur, quod nihil mutavit, intelligendum est, quod nihil mutavit in eo quod movetur, hoc est, in lingua : in motore tamen mutavit : quia ad naturalia movebat eam anima sensibilis, ad supernaturalia autem oportuit quod haberet motorem supernaturalem. Ad object. 1.

Ad aliud dicendum, quod non est simile quod inductum est : quia in homine rationalis et sensibilis una substantia sunt et una natura hominis : et ideo ambo movent ad idem. In serpente autem intelligentia diaboli et anima sensibilis serpentis penitus diversa sunt : et ideo ad idem movere non possunt. Ad object. 2.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod progressus tentationis fuit recte omnino eodem modo quo describit eam Magister : quia hoc expresse dicit textus Genesis. Ad quæst. 2.

QUÆSTIO LXXXVII.

De origine peccati primorum parentum.

Deinde transeundum est ad ea quæ dicuntur in libro II *Sententiarum*, distinct. XXII, quæ incipit, ibi, *Hic videtur diligenter investigandum esse, quæ fuerit origo illius peccati.*

Ubi quæruntur quinque, scilicet quare permisit Deus hominem tentari cum sciret eum casurum?

Secundo, Quæ fuerit origo peccati?

Tertio, Quis plus peccaverit, Adam an Heva?

Quarto, Si Adam et Heva in primo statu fuerint deceptibiles, an non?

Quinto, Si peccatum primorum parentum fuerit remediabile, cum peccatum Angeli fuerit irremediabile?

MEMBRUM I.

Quare permiserit Deus hominem tentari, cum sciret eum casurum, et ex tentatione multa mala proventura?

Primo ergo quæritur, Quare permisit Deus hominem tentari, qui scivit eum casurum, et ex tentatione multa mala proventura?

Hanc enim quæstionem movet Magister in libro II *Sententiarum,* distinct. XXII, cap. *Porro sciendum est.*

Quæritur ergo Quare Deus permisit eum tentari?

Et videtur, quod non debuit permittere.

1. Tentatio enim est ad acceptionem experimenti : Deus autem non indiget experimento, quia omnia præscit : ergo videtur, quod permittere hominem tentari non debuit.

2. Ad hoc respondet Augustinus in libro XI *super Genesim ad litteram,* sic dicens : « Melius creare fuit hominem qui posset consentire tentationi, quam qui non posset tentari : ex hoc enim exercetur virtus, et est palma gloriosior non consensisse tentationi, quam non posse tentari[1]. »

3. Ad hoc autem quod dicitur, quod futurum erat magnum malum. Respondet Augustinus sic : « Licet magnum malum futurum esset, non tamen hoc fuit per opus Dei, sed per opus hominis. Quod autem facturus erat homo propria voluntate per culpam, Deus ordinavit æquitate per pœnam, et ut aliis esset ad cautelam. » Videtur hæc causa non esse sufficiens : quia aliter et melius poterat cavere. Si enim fecisset eum in anima sicut in corpore, ut scilicet sicut in corpore incommoda sentire non potuit, ut dicit Isidorus, quem nec spina pungeret, nec ignis ureret, nec aqua mergeret, nec gladius scinderet : ita fecisset eum in anima, quod contra veritatem nihil posset admittere : tunc cautum fuisset omnibus, et fuisset nobilior status primorum parentum.

Ulterius quæritur : Quæs

1. De verbo Augustini qui dicit, quod quia mulier intelligebat verba serpentis et non serpens, et diabolus intelligebat ea, oportuit quod diabolus tentaret Hevam, et non serpens : et quia vir intellexit mulierem, mulier, et non serpens, nec diabolus, tentavit virum. Hoc enim videtur non esse verum : mulier enim dixit ad Deum in excusatione peccati : *Serpens decepit me*[2] : et ita videtur, quod serpens deceperit, non diabolus.

2. Adhuc, Serpens punitus est et maledictus inter omnia animantia terræ, cum Deus dixit : *Super pectus tuum gradieris, et terram comedes omnibus diebus vitæ tuæ. Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius : ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus*[3]. Et injustum esset, quod serpens esset punitus, nisi peccasset tentando : ergo videtur, quod serpens tentavit eam, et non diabolus.

3. Adhuc, II ad Corinth. xi, 3 : *Timeo, ne sicut serpens Hevam seduxit astutia sua, ita corrumpantur sensus vestri, et excidant a simplicitate quæ est in Christo.* Ergo videtur, quod serpens seduxit Hevam, quod est contra verbum Augustini.

4. Adhuc, Cum vir fuit fortior ad resistendum, si astutissimus fuit serpens, sicut dicit Scriptura[4], potius debuit diabolus ipse et per seipsum tentare virum,

[1] S. Augustinus, Lib. XI super Genesim ad litteram, cap. 6.

[2] Genes. iii, 13.

[3] Ibidem, ℣℣. 14 et 15.

[4] Cf. Genes. iii, 1 : *Sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terræ,* etc.

quam per mulierem : quia scivit, quod mulier faciliter inclinabilis esset ad virum cui data fuit in adjutorium.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod ex justitia ordinis naturæ fuit, quod homo talis fieret, qui tentari posset. Et hoc est quod dicitur, Eccli. XVII, 1, ubi dicitur : *Deus creavit de terra hominem, et secundum imaginem suam fecit illum.* Et parum infra, ℣℣. 5 et seq. : *Et cor dedit illis excogitandi, et disciplina intellectus replevit illos. Creavit illis scientiam spiritus, sensu implevit cor illorum, et mala et bona ostendit illis. Posuit oculum suum super corda illorum, ostendere illis magnalia operum suorum.* Unde cum hominem fecisset in imaginatione creationis, quæ est ratio, ut dicit Glossa super illud Psalmi IV, 7 : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine :* tunc fecit hominem inquisitivum de vero et falso, et de bono et malo : et cum omnis inquisitivus sit tentativus, ut vult Aristoteles, et ideo tentari posset circa verum et falsum, bonum et malum : de ratione ordinis naturalis est, ut talis factus sit, qui tentari possit. Dicit autem Plato in *Timæo*, quod creator cum optimus sit, nulli negavit commoda ad beatitudinem secundum naturam. Et cum exercitium virtutis in tentatione ad gloriam faciat beatitudinis, congruum fuit ut permitteret tentari hominem : quia sine tentatione non esset satis gloriosa virtus ejus, nec perfecta felicitas.

Et hoc est quod dicit Augustinus in auctoritate primo inducta.

Ad 1. AD ID quod contra objicitur de acceptione experimenti, quo non indiget Deus, dicendum quod licet Deus non indiguerit experimento, tamen homo tentatus indiguit ut suiipsius acciperet experimentum, et cautior esset in posterum, et ad hoc permissus est tentari.

Ad 2. AD HOC quod sequitur de Augustino, jam responsum est : quia hoc verum est, quod palma gloriosior est : et hoc fuit bonum quod elicuit Deus de illo malo. Et hoc dicit sequens auctoritas Augustini : « Melius enim est, quod fiat ut et bonum et malum ordinetur, quam quod fiat alterum tantum. » Sic enim perfectior et completior est universitas, ut in antehabitis probatum est.

AD ALIUD dicendum, quod non secundum ordinem naturæ ita fieri debuit : Ad 3.
quia, sicut dicit Damascenus, per electionem oportuit eum esse vertibilem ad utramque partem oppositorum, veri scilicet et falsi, et boni et mali. Aliter enim negata fuissent ei quæ sunt propriæ naturæ rationalis creaturæ.

AD ID quod ulterius quæritur, dicendum quod sicut jam habitum est in secunda quæstione incidenti membri quarti præcedentis quæstionis de *progressu tentationis*, anima serpentis per imaginationem propriam non formavit illas voces, sed diabolus in serpente : et ideo diabolus tentationis illius fuit auctor, serpens autem instrumentum : et ideo dicit Augustinus, quod non serpens, sed diabolus tentavit Hevam. Ad quæst. Ad 1.

AD ALIUD dicendum, quod serpens fuit punitus : quia instrumentum fuit peccati in detestationem peccati et posteritatis exemplum. Ad 2.

AD ALIUD dicendum, quod serpens seduxit ut instrumentum, sed non ut agens causa. Ad 3.

AD ALIUD sive ultimum dicendum, quod serpens scivit virum esse fortiorem, hoc est, diabolus in serpente : et propter hoc sicut in quæstione præcedenti membro tertio *quare tentatio incepit a muliere* dictum est, mulierem et non virum aggressus est primo : virilem enim animum non fuit ausus invadere nisi per mulierem. Nihil enim efficacius est ad emolliendum virilem animum et seducendum sicut fœmina. Et hoc est quod Aristoteles dicit in VII *Ethicorum* ex Homero : « Doli complicatrix Venus : et cingulum sive corrigia Veneris, furata est mentem valde sapientum. » Ad 4.

MEMBRUM II.

Quæ fuerit origo peccati, utrum scilicet superbia[1]*?*

Secundo quæritur, Quæ fuerit origo peccati?

Hanc enim quæstionem Magister disputat in libro II *Sententiarum*, distinct. XXII, ubi dicit, *Hic videtur diligenter investigandum esse, quæ fuerit origo et radix illius peccati.*

Et videtur, quod fuerit origo superbia.

1. Eccli. x, 14 et 15 : *Initium superbiæ hominis apostatare a Deo : quoniam ab eo qui fecit illum, recessit cor ejus.* Videtur ergo, quod initium fuerit superbia.

2. Adhuc, Augustinus ad Orosium : « Elatus superbia primus homo suasioni serpentis obediens, præcepta contempsit. »

3. Adhuc, Bernardus *super Cantica* : « Ambo, diabolus et homo, iniquitatem meditati sunt altitudinem affectantes : ille potentiæ, scilicet diabolus : iste scientiæ, scilicet homo. » Ergo initium peccati fuit altitudo scientiæ : et sic superbia.

4. Adhuc, Ad Roman. v, 19 : *Per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi.* Hoc tractans Augustinus in libro VIII *super Genesim ad litteram*, dicit sic : « Non potuit melius et diligentius commendari quam malum sit sola inobedientia : cum ideo reus iniquitatis factus est homo, quia eam rem tetigit contra prohibitionem, quam si non prohibitus tetigisset, non peccasset[2]. » Sed dicit Gregorius super Job, xxviii, 1, quod « inobedientia filia est superbiæ. » Ergo videtur, quod inobedientia non fuisset nata in eo nisi superbia præcessisset : et ita videtur, quod superbia fuerit primum peccatum et initium peccati.

Contra : Sed con

1. In primo homine fuit appetitus scientiæ. Ibidem autem in Glossa dicit Augustinus, quod avaritia non tantum est pecuniæ, sed altitudinis et scientiæ. Ergo videtur, quod appetitus avaritiæ fuit initium peccati ejus.

2. Adhuc, Videtur quod peccatum erroris fuerit initium. I ad Timoth. ii, 14 : *Adam non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit.* Quod exponunt Sancti, quod in hoc non fuit seductus in quo mulier, sed fuit seductus in hoc, quod credidit veniale quod fuit mortale. Et quocumque modo dicatur, et Adam seductus fuit et Heva seducta : seductio autem peccatum erroris est : ergo in utroque peccatum erroris est : ergo in utroque peccatum erroris fuit.

3. Adhuc, Videtur quod fuerit peccatum gulæ. Ambrosius super Matthæum, iv, 3, ubi dicitur : *Et accedens tentator*, dicit sic : « Eo ordine tentavit Christum quo primum hominem dejecerat. » Constat autem, quod primo Christum tentavit de gula quando dixit : *Dic ut lapides isti panes fiant*[3].

Sed quia dicit Magister in eadem distinctione vicesima secunda, quod hoc inquirendum sit, quod fuerit initium peccati et radix : quæratur, quod fuit primum appetibile quod appetiit primus homo? Hoc enim videtur fuisse radix peccati, quia per dulcedinem præstabat nutrimentum appetitui. Quæ

Videtur, quod hoc fuerit similitudo æquiparantiæ in scientia Dei.

1. Super illud Psalmi lxviii, 5 : *Quæ non rapui, tunc exsolvebam*, dicit Glossa

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXII, Art. 4. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. VIII super Genesim ad litteram, cap. 13.

[3] Matth. iv, 3.

sic : « Adam et Heva voluerunt rapere divinitatem, et obtinuerunt infelicitatem.

2. Adhuc, Super illud Apostoli, ad Philipp. II, 6 : *Non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo.* Ibi Glossa, « Non usurpavit quod suum non erat, scilicet æqualitatem Dei, ut diabolus fecit, et primus homo. »

Contra. CONTRA :

Esse æqualem Deo sive in potentia sive in scientia, est appetibile quod in nullius creaturæ rationem cadere potest : et quod per rationem non potest apprehendi, non potest appeti : ergo videtur, quod æqualitatem Dei appetere non potuit, nec illa fuit radix peccati.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, cum Augustino et aliis Sanctis, quod elatio superbiæ primum fuit peccatum in Heva. Cum enim diabolus dixit : *Eritis sicut dii, scientes bonum et malum* [1] : statim, ut dicit Augustinus, menti ejus subrepsit quædam elatio quæ comprimenda fuit. Sicut etiam dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XXII, in illo cap. *Et talis quidem elatio.* « Ex ista ela- « tione processit error, quod falsa appro- « bavit pro veris. Et quia putabat hoc « acquirere per comestionem, ex hoc « ulterius processit avaritia scientiæ, et « comestio pomi, quod vocatur gula : et « ex hoc facta est inobedientia, et factus « est homo inobediens. » Omnia tamen hæc unum peccatum sunt : quia ordinantur ad unum, sicut in præcedenti quæstione membro primo determinatum est, ubi quærebatur, *Utrum unum peccatum fuit in tentatione Adæ, vel plura, et quo ordine?*

PRIMA ergo quatuor concedenda sunt.

Ad object. 1. AD ALIUD quod de avaritia dicitur, dicendum quod avaritia si proprie sumatur prout facit speciale peccatum, non est nisi appetitus pecuniæ, et dicitur *philargyria*, hoc est, amor argenti. Si autem non sumatur ut speciale peccatum, sed ut radix omnium malorum, ut dicitur, I ad Timoth. VI, 10 : *Radix omnium malorum est cupiditas* : tunc nihil aliud est nisi inordinatus amor sive libido privati delectabilis, sive hoc sit altitudo, sive scientia, sive pecunia : et sic non est separatum peccatum a superbia secundum quod superbia nihil aliud est quam improba voluntas altitudinis in scientia deiformi.

AD ALIUD dicendum, quod Adam et Heva seducti sunt, sed in hoc erraverunt, quod falsa pro veris approbaverunt. Sed, ut dicit Augustinus, et in *Sententiis* ponitur in præinducto capitulo, seduci non potuisset, nisi elatio præcessisset : et ideo elatio fuit primum peccatum. Ad object. 2.

AD ALIUD de gula, dicendum quod gula fuit principale in quo facta est prohibitio, et ad quod omnia alia ordinabantur : sed non fuit primum in appetitu peccantis. Ad object. 3.

AD ID quod objicitur de radice, dicendum quod pro certo radix fuit et appetibile primum quædam æquiparantia in scientia deiformi. Et hoc intelligitur ex Glossa consequenter inducta super Psalmum et epistolam ad Philippenses. Ad quæst.

AD ID quod contra objicitur, dicendum quod æquiparentia in scientia deiformi secundum æqualitatem non potuit cadere in rationem vel hominis vel diaboli ad appetendum. Nec ita appetierunt eam, ut dicit Anselmus in libro de *Casu diaboli*: sed quantum ad modum appetierunt eam, ut scilicet diabolus ex se haberet potentiam, et primus homo ex se scientiam : quod non est nisi Dei : excellentiam enim ex se non habuit nisi Deus : et sic ex se appetierunt similitudinem divinam. Unde dicit Anselmus, quod « nihil aliud appetierunt, quam ad quod pervenissent si stetissent, licet non per eumdem modum. » Ad object.

[1] Genes. III, 5.

MEMBRUM III.

Utrum peccatum primorum parentum fuerit maximum ? et, Quis eorum plus peccaverit ? et, An potuerint peccare venialiter ? et, Qui sint gradus peccati ?

Tertio quæritur, Quis plus peccaverit, Adam scilicet, vel Heva ?

Et circa hoc oportet quatuor quærere, scilicet de quantitate peccati.

Secundo, De comparatione peccati Adæ ad peccatum Hevæ.

Tertio, Si Adam in primo statu potuit peccare venialiter ?

Quarto, De gradibus qui fuerunt in peccato illo.

Quæst. I. Videtur ergo primo, quod peccatum illud fuit maximum peccatum :

1. Peccatum enim mensuratur ad pœnam, et e converso : peccatum autem illud maxima pœna, hoc est, damnatio generis totius humani secuta est : ergo maximum fuit.

2. Adhuc, Augustinus ad Orosium : « Hac causa, exstitit : ubi mortis periculum Adam incurrit, et ab illo uno homine humana natura vitiosa atque peccato obnoxia, et mortalis exstitit[1]. »

3. Adhuc, Augustinus in *Enchiridion:* « Post peccatum exsul effectus Adam, stirpem quoque suam, quam peccando in se tamquam in radice vitiaverat, pœna mortis et damnationis obstrinxit : ut quidquid prolis ex illo et simul damnata per quam peccaverat conjuge, per carnalem concupiscentiam nasceretur, traheret originale peccatum[2]. »

4. Adhuc, Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XXI, cap. *Porro sciendum*, distinguit duo genera tentationis. Unum intus a carne : et dicit, quod hoc gravius impellit. Alterum extra ab hoste, quod minorem habet impulsum. Et accipitur ab Augustino in libro XIV de *Civitate Dei*, ubi sic dicit : « Quisquam Adæ damnationem nimiam vel injustam putat, metiri profecto nescit quanta fuerit iniquitas in peccando, ubi tanta erat non peccandi facilitas[3]. » Et hoc probat Augustinus duobus modis. Commendatur enim Abrahæ obedientia, eo quod difficillimum fuit in quo paratus fuit obedire, scilicet filii immolatio[4]. Commendatur et extollitur Christi obedientia, eo quod difficillimum fuit in quo obedivit. Ad Philip. II, 8 : *Factus obediens*, scilicet Patri, *usque ad mortem, mortem autem crucis.* Ergo per oppositum maxime vituperabilis est inobedientia, ubi facillimum fuit obedire, sicut in præcepto quod datum est Adæ.

Contra : Sed contr

1. Super illud Psalmi XVIII, 14 : *Emundabor a delicto maximo*, Glossa : « Maximum delictum est superbia. » Ergo videtur, quod non maximum sit peccatum Adæ.

2. Adhuc, Augustinus in libro de *Consensu Evangeliorum :* « Gravissimum est scelus occisio Christi, ex quo omnes Judæi eradicati ex ipsa Jerosolyma, quæ erat caput regni, et per totum orbem dispersi. »

3. Adhuc, Tanto majus est peccatum, quanto major est in quem peccatur : vita Christi omnibus incomparabilis fuit : ergo maximum peccatum fuit quod commissum est in vitam Christi.

4. Adhuc, Peccatum diaboli causa fuit omnium peccatorum : ergo fuit maximum.

[1] Cf. S. Augustinum, Lib. LXXXIII Quæstionum, Quæst. 19.

[2] S. Augustinus, In Enchiridion, cap. 26.

[3] Idem, Lib. XIV de Civitate Dei, cap. 15.

[4] Cf. Genes. XXII, 1 et seq.

Quæst. 2. ULTERIUS quæritur, Quis plus peccavit, Adam, vel Heva [1].

Et videtur quod Heva.

Dicit enim Augustinus super illud Apostoli, I ad Timoth. II, 14 : *Adam non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit :* quod Adam non credidit, quod potuerit esse sicut Deus, nec voluit esse sicut Deus : Heva credidit et voluit. Ergo plus peccavit.

Sed contra. CONTRA :

1. Augustinus in libro XI *super Genesim ad litteram :* « Adam et Heva in impari sexu, sed pari fastu peccaverunt [2]. » Ergo videtur, quod æqualiter peccaverunt.

2. Adhuc, Peccatum Hevæ fuit causa peccati Adæ. Ex hoc videtur, quod Heva plus peccavit quam Adam.

3. Similiter objicitur, quod peccatum Adæ majus fuit : quia viro datum est præceptum, non mulieri : et vir mulierem corrigere debuit, et non fecit : et ideo etiam vir, ut dicit Augustinus, spirituali mente præditus fuit. Cum enim Dominus misit soporem in Adam, illuminavit eum dono prophetiæ, ut dicit Augustinus, ut intelligeret qualiter Ecclesia formanda esset de Christo. Et quando peccavit, contra hanc mentem spirituali lumine præditam peccavit, quæ est circumstantia ex parte peccantis multum aggravans peccatum : et hanc circumstantiam Heva non habuit : ergo videtur, quod peccatum Adæ gravius fuit.

Quæst. 3. ULTERIUS quæritur, Si Adam in primo statu potuit peccare venialiter [3] ?

Videtur, quod non :

1. Quod enim facit peccatum veniale, est circumstantia aliquo modo excusans peccatum : et hæc est infirmitas, vel ignorantia : et in illa nondum inciderat Adam vel Heva : non ergo potuerunt peccare nisi ex certa malitia : et hoc non est peccare venialiter, sed mortaliter : ergo in primo statu peccare venialiter non poterant.

2. Adhuc, In primo statu recta fuit ratio primorum parentum sensualitatem habens subjectam et corpus. Si ergo peccaverunt Adam et Heva, peccare non poterant nisi per egressum a rectitudine rationis, et non per inclinationem sensualitatis : et hoc est peccare mortaliter, quia tunc vir comedit, et totus homo subversus est, ut dicit Augustinus : ergo videtur, quod in primo statu non potuerunt peccare nisi mortaliter.

CONTRA : Sed contra.

Eamdem potentiam habuit Adam ante peccatum quam nos nunc, licet non eodem modo dispositam : nos possumus peccare mortaliter et venialiter : ergo et ipse.

ULTERIUS, Quæritur de quadam Glossa super principium Psalterii, Psal. I, 1 : *Beatus vir qui non abiit*, sic : « Adam *abiit* a Deo, non loco, sed dissimilitudine, cum persuasioni diaboli et Hevæ consentiens a Deo recessit. *Stetit*, cum vetitum pomum comedens in peccato delectatus est. *Sedit*, cum se stulte excusando et culpam in Creatorem referendo, in superbia confirmatus est, dicens : *Mulier, quam dedisti mihi sociam, dedit mihi de ligno, et comedi* [4]. Et isti sunt gradus peccati qui distinguuntur in Glossa super Psalmum I, 1. Quæst. 4.

SOLUTIO. Dicendum ad primam partem quæstionis, quod sicut peccata in diversis ad invicem comparantur, ita diversimode ad invicem dicuntur majora Solutio. Ad quæst. 1.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXII, Art. 5. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] S. AUGUSTINUS, Lib. XI super Genesim ad litteram, cap. 35.

[3] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXI, Art. 10. Tom. XXVII novæ editionis nostræ.

[4] Genes. III, 12.

vel minora. Si enim comparantur ad invicem in reatu pœnæ : tunc absque dubio ea quæ maxime punita fuerunt, maxima sunt : et sic peccatum Adæ maximum dici potest. Et in hoc sensu procedunt auctoritates et rationes ad hoc inductæ.

Si autem quantum ad eum contra quem fiunt : tunc sicut dicit Anselmus in libro II *Cur Deus homo*, cum Christus in infinitum excedit totum humanum genus et omnem creaturam, peccatum de traditione et occisione Christi erit maximum : et etiam, sicut dicit Anselmus, infinitum et irremissibile, nisi temperaretur per ignorantiam, quia nesciverunt eum esse Deum. Et hoc est quod dicit Petrus, Act. III, 17 : *Et nunc, fratres, scio quia per ignorantiam fecistis, sicut et principes vestri.* I ad Corinth. II, 8 : *Si enim cognovissent, numquam Dominum gloriæ crucifixissent.* Et sic iterum procedunt auctoritates et rationes ad hoc inductæ.

Si autem comparentur in objecto, tunc superbia quæ altitudinem appetit, et maxime ad æqualitatem Dei in Angelo, homine primo, et Antichristo, de quo dicitur, II ad Thessal. II, 4, quod *extollitur supra omne quod dicitur Deus* : tunc superbia erit maximum peccatum. Et sic iterum procedunt auctoritates et rationes ad hoc inductæ.

Si autem fit comparatio quantum ad causalitatem mali quod fit ex peccato : sic cum omnia peccata causata sint a primo peccato Luciferi, tunc primum peccatum Luciferi erit peccatum maximum. Et sic iterum procedit quod ad hoc inductum est.

Si vero fiat compararario quantum ad radicem peccati ex qua procedit : tunc peccatum quod fit in Spiritum sanctum ex certa malitia est peccatum maximum : hoc enim ex certa malitia est, sicut impugnatio veritatis agnitæ, et invidentia fraternæ gratiæ, et induratio, et obduratio, et finalis impœnitentia, et vocatur desperatio, et præsumptio impia de venia ab eo qui veniam non meretur, nec merendi habet propositum. Matth. XII, 31 et 32 : *Spiritus blasphemia non remittetur. Et quicumque dixerit verbum contra Filium hominis, remittetur ei : qui autem dixerit contra Spiritum sanctum, non remittetur ei, neque in hoc sæculo, neque in futuro*[1]. Et de impugnatione veritatis agnitæ, Joan. XV, 22: *Si non venissem et locutus fuissem eis, peccatum non haberent : tunc autem excusationem non habent de peccato suo.*

Et per hanc distinctionem patet solutio ad omnia quæ inducta sunt circa primum.

Ad hoc quod quæritur, Quis plus peccaverit, Adam, vel Heva? Ad quæst

Solvendum est etiam per distinctionem. Si enim fiat comparatio in bono contra quod peccatum est factum : cum Adam peccaverit contra deiformem mentem qua præditus fuit, et contra bonum quo principium erat omnis humanæ naturæ, et non Heva, sic Adam plus peccavit. Si vero fit comparatio in inducente peccatum : tunc quia Heva induxit Adam, plus peccavit quam ipse. Si vero fiat comparatio in actu peccati : tunc æqualiter peccaverunt, quia æqualiter transgressi sunt. Si comparentur in pœna peccati : tunc mulier plus punita fuit, et plus peccavit. Et si comparentur ad eum in quem peccaverunt : tunc mulier plus peccavit : quia peccavit et in virum suum, et in Deum : vir autem tantum in se et in Deum. Et hæc solutio bona est, et ponitur a Magistro in libro II *Sententiarum*, distinct. XXII, cap. *Ex quo manifeste adverti potest.*

Si vero fit comparatio in fastu excusationis peccati : tunc dicit Augustinus in libro XI *super Genesim ad litteram* et ponitur a Magistro in libro II *Sententiarum*, distinct. XXII, cap. *Sed huic vide-*

[1] Cf. Luc. XII, 10.

tur contrarium, tunc peccaverunt æqualiter. Et sunt verba Augustini ista : « Dixit Adam : *Mulier, quam dedisti mihi sociam, dedit mihi de ligno, et comedi*[1]. Non dixit : Peccavi. Superbia enim habet confusionis deiformitatem, non confessionis humilitatem. Nec etiam mulier confitetur peccatum, sed refert in alterum, dicens : *Serpens decepit me*, et comedi : in impari sexu, sed pari statu[2]. »

quæst. 3. Ad id quod ulterius quæritur, Utrum Adam in primo statu potuit peccare venialiter ?

Dicendum, quod sophisma est ex compositione et divisione. Si enim hoc quod dico *primo* vel *in primo statu*, componatur cum hoc verbo *potuit*, constat quod in primo statu potuit et mortaliter et venialiter peccare sicut et postea : quia eamdem potentiam habuit, licet aliter et aliter dispositam. Et in hoc sensu procedit ratio in contrarium inducta.

Si vero eadem determinatio, scilicet *primo* vel *in primo statu*, dividatur ab hoc verbo *potuit*, et conjungitur cum hoc verbo *peccare* : tunc constat, quod non potuit nisi mortaliter. Et in hoc sensu procedunt auctoritates et rationes et maxime Augustini ad hoc inductæ : quia non potuit esse nisi mortale peccatum sic commissum.

Ad quæst. 4. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod Glossa distinguit gradus illius peccati metaphorice secundum quod progreditur in peccante. Sic enim abit a recta via per præcepti et præcipientis contemptum : quia tunc non supponit se præcepto et præcipienti, et sic abit a recta via in consilio impiorum. Et per fructum delectabilis quod appetit in peccato, stat et moratur in peccato. Per excusationem autem sedet ut magister, docens quare ipse sit excusabilis, et alius accusabilis. Et ideo dicitur *in cathedra pestilentiæ sedere*. Pestilentia enim, ut dicit Augustinus, morbus est a pastu procreatus animalia inficiens. Cathedra vero catechizantium est ædes sive docentium. Et sic Glossa distinguit gradus peccati primi metaphorice.

MEMBRUM IV.

Utrum Adam et Heva in primo statu fuerunt deceptibiles, an non ?

Quarto quæritur, Si Adam et Heva in primo statu fuerunt deceptibiles, an non ?

1. Et hoc quæritur ratione ejus quod dicit Magister in illo cap. *Solet quæri*, ubi sic dicit Augustinus in libro XI *super Genesim ad litteram* : « Cum Apostolus Adam fuisse prævaricatorem ostendat, dicens, ad Roman. v, 14 : *In similitudinem prævaricationis Adæ* (qui est forma futuri), seductum tamen negat, I ad Timoth. ii, 14, ubi dicit : *Adam non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit*. Unde et interrogatus, Genes. iii, 12, non ait : Mulier seduxit me : sed, *dedit mihi de ligno, et comedi*. Mulier vero inquit : *Serpens decepit me*. Hanc autem seductionem proprie vocavit Apostolus, per quam id quod suadebatur cum falsum esset, verum putatum est, scilicet quod Deus ideo lignum illud tangere prohibuerit, quia sciebat eos, si tetigissent, tamquam deos futuros : tamquam divinitatem invideret eis qui eos homines fecerat[3]. » Ex his verbis accipitur, quod mulier seducta fuit in primo statu : et cum seduci sit falsum pro vero approbare, quod et idem est errare, videtur, quod error in primo statu potuit incidere

[1] Genes. iii, 12.

[2] S. Augustinus, Lib. XI super Genesim ad litteram, cap. 35.

[3] Idem, Ibidem, cap. 42.

in mulierem. Et si dicatur, quod aliter est de muliere, et aliter de viro, obviat Augustinus ibidem dicens : « Licet non sit seductus in hoc in quo mulier, scilicet quod crederet verum quod suadebat serpens : tamen dicit, quod seductus est in hoc, quod cum videret mulierem non mortuam post tactum ligni, ignarus divinæ severitatis quam adhuc expertus non fuerat, seductus est in hoc, quod putabat esse veniale quod fuit mortale. » Ergo et Adam et Heva seducti sunt in statu innocentiæ : ergo seduci poterant.

2. Adhuc, In secundo *Sententiarum*, distinct. XXI, quærit Magister ex verbis Augustini et Bedæ, Quare mulier non horruit serpentem ? Et solvit ibidem, quod cum sciret eum creatum esse a Deo, putabat etiam eum officium loquendi accepisse a Deo : et hoc falsum fuit : ergo falsum approbavit pro vero.

Si quis dicat, quod talis fallacia secundum æstimativam est, et non secundum intellectum, et ideo non derogat dignitati status innocentiæ. Contra : Augustinus in libro III de *Libero arbitrio* : « Approbare falsa pro veris, non est natura instituti hominis, sed pœna damnati [1]. »

Adhuc, Augustinus in *Enchiridion* : « Ipse per seipsum error aut magnum in re magna, aut parvum in re parva, semper tamen est malum [2]. »

Adhuc, Ibidem, « Hic homines fallunt atque falluntur : miseriores quidem sunt cum mentiendo fallunt, quam cum mentientibus credendo falluntur [3]. »

Adhuc, Ibidem paulo post, « Usque adeo natura rationalis refugit falsitatem, et quantum potest devitat errorem, ut falli nolint etiam quicumque amant fallere. »

Si forte aliquis diceret, quod Augustinus loquitur de fallacia deceptionis quæ indecora est. Contra videtur Augustinus dicere sic : « Cum nihil sit aliud errare quam verum putare quod falsum est, falsumque quod verum est : vel certum habere pro incerto, incertumve pro certo sive falsum, sive sit verum : idque tam sit in animo deforme atque indecens, quam pulchrum atque decorum esse sentimus, vel in loquendo, vel assentiendo dicere : Est, est : Non, non : profecto et ob hoc ipsum est vita ista misera qua vivimus, quod ei nonumquam ut non amittatur, error est necessarius [4]. »

Solutio. Solutio. In ista quæstione diversi diversa dixerunt. Quidam enim dixerunt, quod naturales deceptiones quæ sunt secundum sensibilem partem animæ, sicut sunt somniales visiones in quibus convertitur anima super imagines sicut super res, cum tamen hoc falsum sit. Et in vigilia in qua, sicut dicunt perspectivi, quidquid videtur, hoc videtur sub angulo trianguli, cujus basis est res visa, hypothenusa radius luminis reflexi in oculum : et ideo quanto longius res videtur, tanto minor esse videtur : quod tamen falsum est, quia ex hoc non est minor res, sed hoc propter angulum in oculo conclusum, qui acutior et strictior est, quanto longius distat ab eo basis, sicut probat Euclides in libro de *Fallacia visus*. Et has dixerunt esse naturales deceptiones, et his dicebant posse decipi primos parentes in primo statu : eo quod in primo statu eadem habuerunt naturalia quæ habuerunt post peccatum, ut dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus* [5]. Et isti dicunt, quod talis error non repugnat primo statui.

Sed quia hoc dictis Sanctorum nullo modo concordat, eo quod Augustinus, sicut patet in auctoritatibus inductis, dicit, quod omnis error ad miseram vi-

[1] S. Augustinus, Lib. III de Libero arbitrio, cap. 18.
[2] Idem, In Enchiridion, cap. 19.
[3] Idem, Ibidem, cap. 17.
[4] Idem, Ibidem.
[5] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

tam pertinet, ideo videtur dicendum, quod Adam et Heva quamdiu immunes erant ab omni peccato et penitus innocentes, sicut fuerunt in corpore penitus impassibiles et ab intus et ab extra, ita in animo penitus fuerunt indeceptibiles, et nullius erroris susceptivi. Sed hoc verum est, quod ante transgressionem factam per comestionem actualem decepti fuerunt et deceptibiles, sed non ante omne peccatum : quia præcessit in eis elatio quæ fuit per humilitatem comprimenda, et post illam elationem deceptibiles facti sunt : et ideo tunc non fuerunt in statu immunitatis omnis peccati. Sed verum est, quod fuerunt in statu qui fuit ante transgressionem factam per opus.

Et per hoc patet solutio ad totum.

MEMBRUM V.

Utrum peccatum primorum parentum fuerit remediabile, cum peccatum Angelorum fuerit irremediabile [1] *?*

Quinto quæritur, Utrum Angelus irremediabiliter peccavit, homo autem remediabiliter ? ratione dicti Augustini, ubi supra.

Videtur, quod sic : quia

1. Quanto habilior fuit homo ad suggestionem, tanto facilior est ad veniam : ergo licet Angelus peccasset irremediabiliter, tamen homo non peccavit irremediabiliter.

2. Adhuc, Augustinus in libro II de *Libero arbitrio :* « Factum est, ut culpa hominum susciperet emendatoriam pœnam potius quam interfectoriam : ut cui se diabolus ad imitationem superbiæ præbuerat ad culpam, ei se Deus ad imitationem humilitatis præberet ad veniam. »

3. Adhuc, Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XXI, cap. *Præterea angelica*, rationem ponit quare remediabile sit peccatum hominis : et inducit Augustinum in *Enchiridion* [2] sic dicentem : « Placuit universitatis creatori et moderatori, ut quoniam non tota multitudo Angelorum Deum deserendo perierat, ea quæ perierat, in perpetua perditione remaneret : quæ autem cum Deo illa deserente persliterat, de sua certissime cognita semper felicitate gauderet. At vero rationalis creatura quæ in hominibus erat, quoniam peccatis atque suppliciis (in primo homine in quo tota erat) tota perierat, ex parte poterat reparari, unde angelicæ societati suppleretur quod ruina illa minuerat : hoc enim promissum est Sanctis, Matth. xxii, 30, quod erunt æquales Angelis Dei in cœlis. »

4. Adhuc, Isidorus, in libro de *Trinitate :* « Homo post peccatum ideo revertitur ad veniam, quia ex lutea materia pondus traxit infirmitatis : et ideo pro infirma carnis conditione reditus patet homini ad salutem. »

Contra : Sed contra.

1. Peccatum fit tribus modis : ex infirmitate, et ignorantia, et certa malitia. Et, sicut dicit Isidorus in libro II de *Summo bono.* » Gravius peccatur ex infirmitate quam ex ignorantia, gravissime ex certa malitia [3]. » Sed Adam non peccavit ex infirmitate, cum nulla infirmitas fuerit in eo, sicut probat Magister per verba Augustini in libro II *Sententiarum*, distinct. XXII, cap. *His autem opponi solet.* Nec ex ignorantia : quia infirmitas et ignorantia pœnæ sunt peccati, ut dicit Augustinus : et ante peccatum non fuit pœna peccati. Videtur ergo, quod peccavit ex certa malitia :

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXI, Art. 11. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, In Enchiridion, cap. 19.

[3] S. Isidorus, Lib. II de Summo bono, cap. 17.

sed peccatum ex certa malitia est peccatum in Spiritum sanctum : et de hoc dicitur, Matth. XII, 32, quod *non remittetur, neque in hoc sæculo, neque in futuro.* Ergo videtur, quod peccavit irremissibili peccato.

2. Adhuc, Augustinus in libro de *Mirabilibus sacræ Scripturæ* : « Angelus quia de sublimissimo statu naturæ cecidit, resurgere non potuit. » Ergo a simili cum Adam de sublimissimo statu naturæ suæ cecidit, videtur quod ad veniam resurgere non debuit.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum quod Catholica fides est, quod homo peccavit remediabiliter, et Angelus irremissibiliter. Et hujus assignantur duæ causæ ab Augustino. Una est, quia alio suadente peccavit, ideo alio reducente veniam consequi potuit. Secunda est, quia tota natura humana in Adam corrupta fuit : et ideo nisi repararetur ex parte, plus potuisset peccatum ad corruptionem quam gratia ad redemptionem : quia nec ruina angelica fuisset reparata, nec homo pervenisset ad finem ad quem creatus est. In præhabitis enim determinatum est per verba Augustini, quod factus est ut Deo frueretur : ad quod non pervenisset nisi reparatus esset, et sic in vanum creatus esset : et hoc non convenit sapientiæ divinæ quæ nihil creat in vanum.

Ad object. 1. AD PRIMUM dicendum, quod Adam non peccavit ex certa malitia, sed peccavit ex infirmitate, et aliquo modo ex ignorantia. Ex infirmitate scilicet carnis : caro enim sua fnit corruptibilis aliquo modo corruptione naturali, non pœnali, de qua dicitur, Sapient. IX, 15 : *Corpus quod corrumpitur, aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem.* Peccavit etiam aliquo modo ex ignorantia : quia, sicut in præhabitis determinatum est in quæstione de *origine illius peccati,* cum videret mulierem ex tactu ligni non statim esse mortuam, in hoc decipi potuit, ut dicit Augustinus, quod putavit esse veniale quod erat mortale : et sic aliquo modo fuit ex ignorantia, licet non simpliciter. Et ideo peccatum suum in Spiritum sanctum non fuit, nec fuit contra bonitatem in qua peccata omnia remittuntur.

AD ALIUD dicendum, quod est subli- Ad objec
missimus status in genere, et est sublimissimus status simpliciter. Sublimissimus status simpliciter naturæ creatæ, est naturæ intellectualis, spiritualis, et incorruptibilis : et ab illo cecidit Lucifer. Sublimissimus autem status in genere, est status innocentiæ, in qua nec culpa, nec pœna depressit naturam : qui sublimissimus dicitur respectu status peccati, in quo, sicut dicit Apostolus, ad Roman. VIII, 10, *corpus mortuum est propter peccatum,* hoc est, necessitati mortis addictum. Et ab illo cecidit Adam. Et ideo sicut dicit Magister in libro II *Sententiarum,* distinct. XXI, cap. *Porro sciendum* : « Homo quia inclinans ad peccatum intus non habuit, sed extra tantum, et ideo facile resistere potuit, gravius plecti debuit, sed irremissibiliter non peccavit. »

QUÆSTIO LXXXVIII.

An omnis ignorantia excuset a toto et a tanto ? et, An in seipsa sit peccatum ? et, Si quædam excusat, quædam vero non, quæ sint illæ [1] ?

Deinde, Quæritur de hoc quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XXII, in illo cap. *His autem opponi solet*, ubi inducit Isidorum sic dicentem : « Tribus modis peccatum geritur, scilicet ignorantia, infirmitate, industria : graviusque est infirmitate peccare quam ignorantia, graviusque industria quam infirmitate. » Heva autem videtur ex ignorantia peccasse, quia fuit seducta. I ad Timoth. II, 13 : *Adam non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit.*

Gratia cujus hic quæruntur tria de ignorantia, scilicet an omnis ignorantia excuset a toto et a tanto ?

Et, An ignorantia in seipsa sit peccatum ?

Et si quædam excusat, et quædam non excusat, quæ sit illa quæ excusat, et quæ non excusat ?

Quæst. 1. Ad primum objicitur sic :

1. Dicit Augustinus, quod omne peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, peccatum non sit. Quod ergo facit peccatum involuntarium, facit peccatum non esse peccatum, et excusat a toto. Ignorantia facit peccatum esse involuntarium : quia dicunt Aristoteles in II *Ethicorum*, et Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa*, et Gregorius Nyssenus, quod *involuntarium* dicitur duobus modis, scilicet per ignorantiam, et per violentiam. Per violentiam dicitur involuntarium, cujus principium est in alio nihil conferente vim passo. Per ignorantiam dicitur involuntarium, cujus principium est in ipso non consciente singularia in quibus est actus. Et hoc facit actum omnino involuntarium : quia dicit Augustinus, quod non potest esse volitum quod non est scitum : ignoratum autem non est scitum : ergo ignoratum non est voluntarium : et sic non est peccatum. Videtur ergo, quod ignorantia excusat a toto.

2. Adhuc, I ad Timoth. I, 15 et 16 : *Fidelis sermo, et omni acceptione dignus, quod Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere, quorum primus ergo sum. Sed ideo misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate* [2]. Ex hoc accipitur, quod ignorantia incredulitatis peccatum excusat. Cum ergo illa sit ignorantia crassissima et excuset, videtur quod omnis ignorantia excuset per locum a minori.

Contra : Sed contra.

1. Ad Roman. II, 4, super illud : *Ignoras quoniam benignitas Dei ad pœniten-*

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXII, Art 7 et seq. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] Ultima hæc verba, *quia ignorans feci in incredulitate*, pertinent ad ℣ 13 ejusdem capitis.

tiam te adducit? Glossa dicit : « Gravissime peccas si ignoras. » Quod autem gravissimum facit peccatum, non excusat, sed accusat. Ergo videtur, quod ignorantia non excuset.

2. Adhuc, I ad Corinth. xiv, 38 : *Si quis ignorat, ignorabitur.* Sed non ignorabitur a Deo nisi peccans. Ergo videtur, quod ignorantia sit conditio aggravans peccatum, et sic non potest esse excusans.

3. Adhuc, Augustinus ad Valentinianum : « Eis aufertur excusatio, qui mandata Dei noverunt, quam solent habere homines de ignorantia. Et licet gravius sit peccare scienter quam nescienter, non ideo tamen confugiendum est ad ignorantiæ tenebras, ut in eis quisquam excusationem requirat. Aliud enim est nescisse, aliud scire noluisse : quia in eis qui intelligere noluerunt, ipsa ignorantia peccatum est. Peccatum autem additum peccato nihil excusat, sed accusat [1]. » Ergo videtur, quod ignorantia non excusat, sed accusat.

4. Adhuc, Idem accipitur ex hoc quod dicitur in Psalmo xxxv, 4 : *Noluit intelligere ut bene ageret.* Et constat, quod illa ignorantia affectata est, de qua dicit Augustinus ad Valentinianum, quod neminem excusat. Dicit enim sic : « In eis qui non potuerunt scire, ignorantia pœna peccati est. Ignorantia vero quæ non est eorum qui scire noluerunt, sed qui tamquam simpliciter nesciunt, nullum sic excusat ut æterno igne non ardeat, sed fortasse ut minus ardeat. »

Quæst. 2. ADHUC ulterius quæritur, Si ignorantia in se peccatum est ?

Et videtur, quod sic.

Augustinus ad Valentinianum : « In eis qui intelligere noluerunt, ignorantia peccatum est. »

Sed contra. SED CONTRA hoc est, quod nihil idem peccatum est et pœna peccati : sed ignorantia, ut dicit Augustinus, pœna peccati est : ergo videtur, quod non sit peccatum.

Quæst. ULTERIUS quæritur de modis ignorantiæ, qui et quot sint ?

Hos enim tangit Magister in illo cap. *Est autem ignorantia triplex.* Et enumerat eos sic : « Est ignorantia eorum qui scire nolunt cum possint, quæ non excusat, quia ipsa peccatum est. Et est ignorantia eorum qui scire volunt, sed non possunt, quæ excusat, et est pœna peccati, sed non peccatum. Et est ignorantia eorum qui quasi simpliciter nesciunt, non renuentes vel proponentes scire, quæ neminem plene excusat, sed fortasse ut minus puniatur. »

Et videtur hæc divisio insufficiens esse : quia est ignorantia ebriorum, et vulneratorum in capite, et morionum, et phreneticorum, et insanorum, quæ nulla illarum sunt.

Solutio. SOLUTIO. Ad omnia hæc quæ solvenda sunt, notanda est distinctio de *ignorantia* valde utilis quam antiqui dederunt. Dividitur enim aliquando secundum causam efficientem, sicut quando dicitur, quod est ignorantia vincibilis, et ignorantia invincibilis. Et *invincibilis* duplex est, scilicet invincibilis ex natura, et invincibilis ex accidente. Invincibilis ex natura est sicut in morionibus et melancholicis : et de hac dixerunt, quod in toto excusat. Invincibilis ex accidente duplex est : illud enim accidens aut est separabile, aut inseparabile Si est separabile : tunc iterum duplex est : aut enim est ex aliquo oppilante vias cerebri, ita quod ratio per spiritum animalem species scibilium accipere non potest, sicut est ignorantia in ebriis ex potu vini, vel in his qui comederunt jusquiamum vel cicutam, quæ ad insaniam deducunt : vel est ex infirmitate sanabili tamen. Et sic distinguendum est in causa : quia aut ipse homo insanus dedit

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. de Gratia et libero arbitrio, cap. 17.

causam, aut non. Si dedit causam : aut per rem licitam, et tunc meo judicio, sicut dicit Præpositivus, pœna est et non peccatum, et in toto excusat : eo quod facit actum simpliciter involuntarium, ut dicit Damascenus. Si autem dedit operam per rem illicitam : tunc meo judicio, sicut videtur Damasceno, non excusat, sed duplices maledictiones meretur, sicut quando aliquis ex ebrietate occidit ignorans. Et in hoc casu dicit Aristoteles in libro IV *Politicorum*, quod legislator præcepit tales plusquam alios puniri. Si autem dedit operam per rem licitam, quæ nullum peccatum fuit : tunc dicit Damascenus, quod meretur veniam et ignoscentiam si aliquid facit ex tali ignorantia : talis enim ignorantia excusat, sicut si sic insanus seipsum vel alium interficit.

Dividitur etiam ignorantia per causam materialem, sicut quando dividitur in ignorantiam juris, et in ignorantiam facti. Ignorantia juris dicitur, quando homo ignorat id quod scire tenetur, sicut mandata et præcepta Dei secundum quæ debet regere vitam suam. Et hæc ignorantia peccatum est omissionis et neminem excusat : quia et ipsa peccatum est, ut dicit Augustinus. Ignorantia autem facti est quando aliquis in hoc particulari facto decipitur ut unum credatur esse pro alio, sicut illud, Genes. XXIX, 22 et seq., ubi Jacob cognovit Liam ut suam, suppositam sibi pro Rachel, et excusatur deceptus, sicut et ibidem, ℣. 25, dicit : *Quare imposuisti mihi ?* Quia in particularibus nemo potest esse satis cautus.

Dividitur etiam secundum causam formalem, sicut dicitur ignorantia affectata, vel non affectata. Et dicitur *affectata*, quando homo per affectum vult aliquid cum quo scientia stare non potest, sicut quod vult otiari quando deberet discere. Et affectata accusat. *Non affectata* autem dicitur simpliciter nescientia, quæ non excusat a toto, sed a tanto, ut dicit Augustinus.

Dividitur etiam secundum causam finalem, quando dicitur excusans, vel accusans.

Et per hanc distinctionem patet solutio ad omnia objecta et quæsita.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam fuerunt qui dixerunt, quod omnis ignorantia ex toto excusat, propter objectionem quæ inducta est. Sed quia hoc directe contra verba Augustini est, quæ ponuntur in textu et inducta sunt, non est sic dicendum : sed, sicut supra habitum est, distinguendum est de ignorantia : quia quædam est scilicet quæ in ignorante relinquit debitum sciendi, et hæc peccatum est, et non excusat, sed potius accusat, ut dicit Augustinus. Et est quædam quæ nullum debitum relinquit in ignorante, sed simpliciter dicit nescientiam quorumdam scibilium non debitorum sciri : et hæc pœna peccati est, et excusat. Ad quæst. 1. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod talis ignorantia nullum excusat ut sempiterno igne non ardeat, sed dicit quamdam excusabilitatem peccati, ut minus scilicet sit accusabilis quam si ex malitia fecisset : sicut dicimus peccatum in Filium excusabile, sed non peccatum in Spiritum sanctum : et iste est intellectus verborum Apostoli. Ad 2.

Ad id quod contra objicitur, dicendum quod Glossa dicit peccatum ignorantiæ gravissimum, non pondere peccati : quia certum est, quod peccatum ex certa malitia, quod est peccatum in Spiritum sanctum, gravissimum est pondere peccati : sed dicit ipsum gravissimum periculo peccantis, quia ignorans non videt per quid revertatur cæcus existens, et sic frequenter remanet in peccato : quod non facit qui peccat ex impotentia vel malitia. Ad object. 1.

Ad aliud dicendum, quod Apostolus loquitur de ignorantia eorum quæ debent sciri : et ut patet per antedicta, illa accusat et aggravat, et est peccatum in seipsa. Et ideo dicit Augustinus, quod ad illius latebras non est confugiendum. Ad object. 2.

Ad object. 3 et 4. Eodem modo penitus respondendum est ad sequens : quia ista tria penitus unam habent solutionem.

Ad quæst. 2. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod ignorantia debitorum sciri, peccatum est, sicut jam dictum est. Et est exemplum quod antiqui ponunt, sicut si sacerdos ignoret ea quæ exiguntur ad officium sacerdotale, et sine quibus officium sacerdotale administrare non potest : et si Doctor ignoret quæ pertinent ad officium suæ doctrinæ. Et ideo dicitur, Jacob. III, 1 : *Nolite plures magistri fieri, fratres mei, scientes quoniam majus judicium sumitis.* Ubi dicit Glossa Augustini, quod « officium magisterii assumens in Ecclesia, et sacram Scripturam ignorans, non potest non peccare. »

Id quod ulterius quæritur, solvitur per prænotata secundum divisiones ignorantiæ.

Ad object. Ad id quod contra objicitur, dicendum, quod ignorantia quæ est pœna peccati, est simplex nescientia aliquorum scibilium quæ non relinquunt aliquod debitum sciendi : et de illis non tenet objectio.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod Augustinus et Magister dividunt ibi ignorantiam, et dicunt ibi modos ignorantiæ penes causam materialem et formalem sumptas, et non penes causam finalem et efficientem. Et ideo hoc totum perfecte solutum est per distinctionem quæ inducta est in principio solutionis. Est tamen adhuc ignorantia quædam, de qua dicit Aristoteles in II *Ethicorum*, quod omnis malus est ignorans : sed hæc est ignorantia practica, quæ est privatio rectæ electionis eorum quæ exiguntur ad opus rectum, quod est opus virtutum : quia cum practicæ scientiæ stent ad opus, ut dicit Philosophus, peccator semper errat in electione : et ideo dicitur *ignorans*. Ad quæst.

QUÆSTIO LXXXIX.

De triplici cognitione primi hominis, scilicet rerum, Creatoris, et sui ipsius.

Deinde, Quæritur de hoc quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XXIII, in illo cap. *Fuit homo primus ante lapsum triplici cognitione præditus, rerum scilicet propter se factatum, et Creatoris, et sui.*

Ubi tria quæruntur, scilicet quomodo et qualiter notitiam habuit rerum ?

Et, Quomodo et qualiter notitiam Creatoris ?

Et, Quomodo et qualiter habuit notitiam sui ?

MEMBRUM I.

Quomodo et qualiter primus homo habuerit cognitionem rerum propter se factarum ?

Ad primum proceditur sic :

1. Ibidem enim dicit Magister, quod creatarum rerum et cognitionem veritatis non incongrue accepisse putatur mox conditus, et ad illam non studio vel disciplina aliqua per intervalla temporum profecisse, sed ab exordio suæ conditionis divinitns illam percepisse. Et ad hoc ponit rationem statim in sequenti capitulo valde efficacem. Dicit enim, quod non Deus, nec Angelus, sed Adam rebus creatis omnibus nomina imposuit : et sicut dicitur, Genes. II, 19 et 20 : *Omne quod vocavit Adam animæ viventis, ipsum est nomen ejus. Appellavitque Adam nominibus suis cuncta animantia, et universa volatilia cœli, et omnes bestias terræ.* Sed non potest imponi nomen alicujus rei, cum nomen implicite dicat idem quod definitio explicite, nisi imponens nomen notitiam habeat naturæ rei et proprietatum. Cum ergo Adam omnibus rebus creatis imposuit nomina, omnium rerum naturas et proprietates cognovit et scivit.

Et videtur ibi Magister assignare ad hoc tres convenientias. Unam ex fine creationis hominis. Dictum est enim a principio istius libri, quod creatus est homo ut Deum coleret : sed per vestigium et imaginem creaturarum Deum cognoscere et colere non posset, nisi naturas rerum cognosceret in quantum exiverunt a dispositione sapientiæ divinæ : ergo oportuit, quod talem rerum cognitionem acciperet in ipsa conditione. Secunda congruentia est, quam etiam ibidem innuit, quod Adam creatus est ut principium totius humanæ naturæ et pater. Pater autem secundum præceptum legis, Deuter. XXXII, 7 : *Interroga patrem tuum, et annuntiabit tibi*, debet instruere filios. Sed non posset instruere qualiter ex creaturis acciperent notitiam divinam per vestigium et imaginem, nisi naturas rerum cognosceret. Ergo conveniens fuit ut in ipsa conditione omnium talium cognitionem acciperet. Tertia convenientia est, quam ibidem innuit, quod Deus creavit hominem ut mundi possessorem, dominum, et gubernatorem : sed gubernare non posset, quorum notitiam non haberet : ergo fuit conveniens, quod omnium talium in exordio suæ conditionis notitiam acciperet.

2. Adhuc, Hugo in libro de *Sacramentis* : « Sicut quantum pertinet ad perfectionem staturæ et ætatis, primum hominem in corpore perfectum factum credimus : ita quoque quantum ad animam, cognitionem veritatis, et scientiam, eam dumtaxat quæ primæ perfectioni congrua fuit, perfectam scientiam mox conditum accepisse putamus, et ad illam non studio et disciplina aliqua per intervalla temporis profecisse, sed simul et semel ab ipso suæ conditionis exordio una ac simplici divinæ adspirationis illuminatione illam percepisse. »

Et quamvis hoc verum sit et tenendum secundum dicta Sanctorum, tamen objicitur in contrarium : Sed contra.

1. Super illud enim Genesis, II, 15 : *Ut operaretur et custodiret illum*, distinguit Glossa, quæ accipitur ex libro VIII Augustini *super Genesim ad litteram*[2]. Duplex est operatio sive cultura. Una est cum afflictione, quam Deus homini non indixit tunc cum esset

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXIII, Art. 1. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. VIII super Genesim ad litteram, cap. 9.

in paradiso : quia dicit Damascenus, quod in paradiso non debuit nisi solatiosam vitam agere, et in jucunditate esse cum Deo. Alia disciplinalis est et liberalis, per quam scilicet per fructum opere discitur quid virtutis sit in radice. Et hæc disciplina indicta est Adæ, ut dicit Augustinus : et hoc modo per intervalla temporum discitur natura rerum per experimenta. Ergo videtur, quod Adam per intervalla temporum scientiam accepit rerum.

2. Adhuc, Sicut sapientis est producere res in formis suis perfectas : ita ejusdem est distinguere res a se invicem. Sed duplex est creatura rationalis, Angelus scilicet, et anima : et Angelus quæ substantia incorporea est, statim in ipso exordio notitias rerum accepit. Si ergo et anima humana in exordio sui notitias rerum accepisset, nulla esset distinctio inter Angelum et animam secundum perfectionem scientiæ, quod est inconveniens.

3. Adhuc, In libro de *Causis* dicitur, quod omnis intelligentia est plena formis, et sic est creata : sed, ut dicunt, intelligentia est Angelus : ergo est creatus plenus formis scibilium. Anima autem rationalis est creata ut unibilis corpori, cujus omnis scientia ex sensu oritur, ut dicit Philosophus : et sicut dicit Ambrosius, et ponitur auctoritas in primo libro *Sententiarum*, distinct. III, a duobus juvabatur homo ad cognoscendum Deum, a natura scilicet quæ rationalis erat, et a creatura mundi, quæ per vestigium et imaginem quasi in speculo et ænigmate Deum ostendebat. Ergo non erat conveniens, quod notitiam omnium simul acciperet, sed potius a sensibilibus per intervalla temporum acquïreret quantum ad naturam suam.

4. Adhuc, Job, XXXIII, 25, super illud : *Consumpta est caro ejus*, Glossa Gregorii : « Primus homo ante peccatum nec stultus, nec sapiens fuit. » Sed si notitiam omnium simul per inspirationem accepisset, sapiens fuisset. Ergo videtur, quod non simul acceperit notitiam omnium.

Solutio.

Solutio. Dicendum, quod prima pars quam ponit Magister in *Sententiis*, absque dubio tenenda est, maxime propter hoc, quod non decuit, quod a perfectissimo et sapientissimo opifice opus illud quod ad imaginem suiipsius fecit, exiret in aliqua perfectionum naturalium imperfectum. Sed gubernatoris mundi et rectoris et dispositoris naturalis perfectio et essentialis est, ut perfectam notitiam habeat omnium rerum gubernandarum regendarum et disponendarum. Ergo conveniebat ut statim in suæ conditionis primordio illam a Deo acciperet.

Ad object. 1.

Ad primum ergo quod contra hoc est, dicendum quod Augustinus non intendit, quod notitiam omnium non simul acciperet, sed quod cum illa accepta etiam experimentalem haberet : et sic ex utraque magis perfectus esset, et magis Deum diligeret.

Ad object. 2.

Ad aliud dicendum, quod in hoc distinctæ sunt creaturæ rationales, Angelus scilicet, et anima, quod anima rationalis unibilis corpori, cum notitia quam accepit, ex sensibilium experimentis proficere potuit, sed Angelus non : quia licet, ut dicit Augustinus, per hoc quod tempore longo in mundo fieri videt, multa accipiat, et maxime malus Angelus, tamen non ita accipit ut homo : ut scilicet ex multis in sensu expertis fiat ei memoria una, et ex multis memoriis unum universale, quod in eo sit principium artis et scientiæ.

Ad object. 3.

Ad aliud dicendum, quod hoc nihil facit ad propositum : quia nullus umquam Philosophorum dixit, quod intelligentia esset Angelus secundum quod Sancti loquuntur de Angelis, secundum quod etiam in præhabitis in tractatu de *Angelis* determinatum est. Sed per hoc distinguitur intellectualis natura quæ est Angelus, ab intellectuali natura quæ est homo secundum animam rationalem,

quod homo accipit notitiam Dei per vestigium et imaginem, Angelus autem ex illuminatione Verbi, in qua creatus est, ut dicit Augustinus in libro XII *Confessionum*. Nec dicimus, quod homini in quantum est homo conveniat accipere notitiam omnium : quia sic omnis homo haberet notitiam omnium : sed hoc convenit primo homini in quantum primus homo est dispensator et gubernator omnium creaturarum, ut probant rationes primo inductæ.

Ad object. 4. Ad ultimum dicendum, quod Glossa Gregorii non dicit primum hominem nec stultum, nec sapientem, propter hoc quod notitiam omnium non haberet, sed propter hoc, quod in statu illo nec stulte nec sapienter operatus est. Stultus enim non fuit, quia sicut dicit Augustinus super epistolam primam ad Timotheum, II, 13, seduci non potuit divina mente præditus, ut crederet esse verum quod serpens suasit. Sapiens non fuit : quia cum non crederet, non sibi cavit.

MEMBRUM II.

Quomodo et qualiter primus homo habuerit notitiam Creatoris[1]*?*

Secundo quæritur, Quomodo et qualiter notitiam Creatoris habuit?

Hoc enim dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XXIII, in illo cap. *Cognitionem quoque Creatoris primus homo habuisse creditur*.

Et definit eam sic dicens : « Cognovit enim a quo creatus fuerat non eo modo cognoscendi quo ex auditu solo percipitur, quo modo a credentibus absens quæritur : sed quadam interiori inspiratione qua Dei præsentiam contemplabatur : non tamen ita excellens sicut post hanc vitam Sancti visuri sunt Deum. »

Sed contra hoc objicitur : quia

1. Secundum hoc Deum præsentem manifeste cernebat intellectuali visione, hoc est cernere facie ad faciem, sicut post hanc vitam cernunt : ergo videtur, quod facie ad faciem Deum vidit.

2. Adhuc, Exod. XXXIII, 11 : *Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum :* et hoc est videre Deum sicut in patria videtur a beatis : ergo vidit Deum et cognovit sicut beati cognoscunt.

3. Adhuc, Numer. XII, 6 et seq., de Moyse dicitur : *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. At non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est : ore enim ad os loquor ei, et palam, et non per ænigmata et figuras Dominum videt.* Sed major fuit status innocentiæ quam fuerit status Moysi. Ergo per locum a minori, si Moyses in statu obscuritatis legis palam Deum vidit et non per ænigmata, multo magis in luce innocentiæ Adam Deum palam vidit.

4. Adhuc, In libro IV *Sententiarum*, distinct. I, cap. *Triplici autem*, expresse dicit Magister, quod Adam ante peccatum Deum sine medio vidit. Sed videre sine medio est videre per speciem. Ergo videtur, quod per speciem Deum vidit et cognovit.

5. Adhuc, Per rationem probatur idem : quia immediate Deum dilexit : et non est minus potens intellectus in cognoscendo, quam affectus in diligendo, sed etiam plus potens : quia, sicut dicit Augustinus, non diligitur nisi co-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXIII, Art. 2. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

gnitum, sed cognoscitur bene non amatum : ergo videtur, quod etiam sine medio cognovit Deum in primo statu.

6. Adhuc, Joannes Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa*, cap. de *paradiso* dicit, quod « Adam corpore volutabatur in paradiso terrestri corporum, mente autem interfuit in paradiso spirituum choris Angelorum. » Sed in paradiso spirituum videtur Deus sicut est facie ad faciem. Ergo videtur, quod Adam in primo statu Deum vidit facie ad faciem.

Sed contra. CONTRA :

1. Exod. XXXIII, 20 : *Non videbit me homo, et vivet.* Ibi dicit Glossa Gregorii, quod in hac vita nemo Deum facie ad faciem potest videre. Adam autem vixit hac vita, quia animalis fuit. Ergo Deum facie ad faciem numquam vidit.

2. Adhuc, Joan. I, 18 : *Deum nemo vidit umquam.* Ibi Glossa Augustini dicit, quod facie ad faciem in hac vita non videtur Deus. Et ex hoc concluditur idem quod prius.

3. Adhuc, Super idem verbum Chrysostomus in Homilia VIII dicit sic : « Deum ut est et per essentiam suam non solum prophetæ non viderunt, sed nec Angeli, nec ipsa dico Seraphin et Cherubin umquam viderunt. Et si quæras ab ipsis quid viderunt? de essentia quidem nihil audies respondentes, sed *Gloria in altissimis Deo*[1] cantantes, et *sanctus, sanctus, sanctus Dominus, Deus exercituum* clamantes[2]. »

4. Adhuc, Per rationem idem probatur : quia non sunt nisi duæ visiones, scilicet visio viæ, et visio patriæ. De quibus dicit Apostolus, I ad Corinth. XIII, 12 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate : tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte : tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum.* Constat, quod Adam non vidit visione patriæ, sed visione viæ. Ergo nec vidit facie ad faciem, nec perfecte cognovit ea perfectione qua perfectum dicitur cui nihil deest.

5. Adhuc, De visione patriæ dicit Augustinus, quod visio est tota merces. Constat autem, quod Adam in primo statu totam mercedem non habuit. Ergo visione per speciem non vidit.

SOLUTIO. Dicendum, quod Adam in primo statu Deum facie ad faciem non vidit, nec cognovit, nec aliquis umquam sanctorum in hac vita, sicut expresse dicunt Beda et Dionysius. Dicit enim Beda, quod Deus per essentiam suam numquam mortalibus apparuit : sed omnes illæ visiones quæ leguntur crebro factæ esse in Veteri Testamento, per ministerium Angelorum creduntur factæ esse, et per assumptam creaturam, in qua tamen sicut in signo per virtutem et operationem cognoscebatur Deus esse præsens. Et sic intelligitur illud Genesis, XXXII, 30, quod dixit Jacob : *Vidi Dominum facie ad faciem, et salva facta est anima mea.* Et illud Exodi, XXXIII, 15 et 14, quod respondet Dominus Moysi dicenti : *Si non tu ipse præcedas, ne educas nos de loco isto.* Et respondit Dominus : *Facies mea præcedet te.* Ibi Glossa, hoc est, præsentia gratiæ meæ, quæ dicitur *facies*, quia in ea Deus præsens esse intelligitur per effectum et virtutem. Solutio.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod facie ad faciem Deum non vidit Adam, nec sicut cernitur post hanc vitam : sed, sicut dicit Magister, interiori adspiratione luminis et theophaniæ, in qua altius videtur Deus, quam in speculo et in ænigmate, et præsens esse cognoscitur, sicut præsens est illis in quibus est per inhabitantem gratiam, sicut ipse dicit, Joan. XIV, 23 : *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Et, II ad Corinth. VI, 16 : *Inhabitabo in illis, et inambulabo inter eos.* Ad 1.

AD ALIUD dicendum, quod illud eodem Ad 2.

[1] Luc. II, 18.

[2] Isa. VI, 3.

modo intelligendum est. Moyses enim aliter non vidit Deum, nisi in illuminatione intellectuali, quæ a Dionysio *theophania* dicitur, sicut solet apparere amicis, et revelare ea quæ dicenda et facienda sunt.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod comparatio fit in modo videndi Deum, secundum quod etiam facit Augustinus comparationem in libro XII *Confessionum* : « Quidam enim visione corporali, quidam visione somniali et imaginaria vident tam boni quam mali. Mali, sicut Pharao et Nabuchodonosor. Boni, sicut Ezechiel in figura animalium, et Jeremias in olla succensa et virga vigilante. » Et illi non palam vident, ut dicit Augustinus, nisi hoc quod figuratur in imagine, splendeat in lumine intellectus. Sed illi qui vident intellectuali visione, palam vident : quia in lumine intellectuali vident, in quo Deus secundum veritatem est et apparet. I ad Timoth. vi, 16 : *Qui solus habet immortalitatem, et lucem inhabitat inaccessibilem.* Ille enim est de quo dicitur, Jacobi, i, 17, *Pater luminum, apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.*

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod videre sine medio non est videre per speciem. Est enim medium duplex, scilicet lumen impediens, et ad lumen promovens. Et Magister intelligit de medio quod obstat videnti ne clare intelligat : et hoc est peccatum et corruptio corporis, quod subjectum est peccato. Et sine hoc medio Adam vidit et cognovit Deum antequam peccaret. Est etiam medium promovens, sicut est fides, et sapientia, et intellectus dona, de quibus dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus* [1], quod « fides est lumen collocans credentes in prima veritate, et primam veritatem in ipsis. » Et hoc lumine splendida facta est facies Moysi quando vidit Dominum. Et in hoc sensu exponit Apostolus, II ad Corinth. iii, 18, ubi dicit : *Nos omnes revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur, ac laritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu.* Et sine hoc medio Adam non vidit Deum : quia expresse dicit Magister ex verbis Augustini, quod vidit quadam interiori adspiratione, qua Dei præsentiam contemplabatur, hoc est, in qua cognovit Deum esse præsentem, non specie, sed signo.

Ad primum quod per rationem objicitur, dicendum quod affectus potentior est in amando quam intellectus in cognoscendo : quia affectus per seipsum tendit in amatum, quod propter se diligit, et non propter aliud, sicut diligitur Deus. Sed intellectus non tendit per seipsum in id quod intelligitur, nisi ab ipso intelligibili accipiat signum vel speciem quibus tendat in ipsum. Ad 5.

Ad aliud dicendum, quod Adam non interfuit in paradiso spirituum, nisi contemplatione spirituali, quæ in genere conveniebat contemplationi beatorum, sed non in modo speciali. Et similiter quod dicit Augustinus in libro XIII de *Civitate Dei*, quod Adæ nihil defuit de his quæ appetebat. Et intelligitur, quod nihil defuit ei de his quæ appetebat secundum exigentiam status illius. Ad 6.

Ad id quod contra objicitur, dicendum quod Adam in primo statu Deum facie ad faciem non vidit : tamen, ut dicit Magister in *Sententiis*, clarius vidit quam nos quamdiu sumus in via. Vidit enim eum per inspiratam illuminationem visione intellectuali, in qua clarius relucebat Dei præsentia quam in vestigio et speculo et ænigmate, in quibus nos videmus. Ad object. 1.

Ad aliud dicendum, quod ad hanc vitam non pertinet Deum facie ad faciem videre : quia in hac vita intellectus hominis convertitur ad sensum, et (sicut dicit Philosophus) conjunctus est con- Ad object. 2.

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 3.

tinuo et tempori, et non extollitur ad intellectualem visionem, nisi ex visione sensibili, quæ est primum cœlum, quæ (sicut dicit Augustinus in libro XII *Confessionum*, et in Glossa super epist. II ad Corinth. XII, 13) est ex visione imaginabili, quæ est cœlum secundum, ut dicit Augustinus. Dicit enim, quod spiritus est vis quædam animæ mente inferior, in qua imagines rerum imprimuntur. Et secundum hos gradus visio intellectualis est tertium cœlum, in qua refulgent rerum veritates sicut sunt. Et hæc visio proprie est Prophetarum expresse prophetantium : quia sine hac prophetia non est propheta, sicut dicitur, Daniel. X, 1 : *Intelligentia opus est in visione.* Tamen quia Paulus dicit se raptum usque ad tertium cœlum [1], et exponit ibi Glossa quædam, quod vidit sicut Angeli de tertia hierarchia, qui vident facie ad faciem, dicitur communiter, quod tunc rapti quando sic vident, vi superioris luminis exaltantur in id quod est patriæ et non viæ : et tunc vident facie ad faciem, sed diu non permanent. Et hoc dicunt sensisse Apostolum quando dixit, XII, 3 : *Sive in corpore, sive extra corpus, nescio, Deus scit.* Et Augustinus in libro X *Confessionum*, ubi sic dicit : « Aliquando intromittis me in affectum multum insinuatum introrsus, ad nescio quam dulcedinem, quæ si perficiatur in me, nescio quid erit quod vita ista non erit. Sed recido in hæc ærumnosis ponderibus, et resorbeor solitis et teneor, et multum fleo, sed multum teneor. Tantum consuetudinis sarcina degravat. Hic esse valeo, nec volo : illic volo, nec valeo, miser utrobique. » Sic enim dicunt raptum fuisse Adam in sopore quem immisit ei Deus, quando prophetavit, quod ecclesia esset de latere Christi ædificanda, sicut Heva de latere suo, sicut in antehabitis dictum est, cum de formatione mulieris ageretur.

Ad objec. AD ALIUD dicendum, quod ad hujusmodi auctoritates Chrysostomi satis responsum est in primo libro, quæstione, *Utrum Deus in hac vita cognoscibilis vel visibilis sit ab aliquo ?* Dictum est enim ibi, quod cognoscitur de Deo, quia est, et quid est, secundum quod quid est dicit pelagus substantiæ infinitum, ut dicit Damascenus : sed prout quid est dicit comprehensionem quæ est contactus intellectus super terminos rei, non cognoscitur ab aliqua creatura, nec angelica, nec humana. Et de tali visione comprehensionis loquitur Joannes Chrysostomus. Sic enim infinitus est, nec mensuratur loco, nec tempore, vel intellectu creato, sed suiipsius ipse solus comprehensor est. Unde Augustinus in libro de *Videndo Deum ad Probam virginem :* « Deum videre possumus per intellectum, comprehendere vero minime. »

Ad objec. AD ALIUD quod objicitur per rationem, dicendum quod procedit, et veritatem concludit.

Ad obje. ULTIMUM concedendum est.

Quæs. SED PROPTER illud quæritur a quibusdam, Utrum Adam profecit in cognitione illa, quæ est per vestigium et imaginem et speculum creaturarum [2] ?

Et dicunt, quod si profecit, tunc aliquid perfectioni suæ defuit in illo statu, et sic perfectus secundum animam creatus non fuit : quod perfectissimo creatori, sicut dicunt, non congruit : quia secundum corpus fecit eum perfectum, et multo magis secundum animam debuit eum facere perfectum.

Adhuc addunt, quod talis perfectio per experientiam sine labore et afflictione non est : afflictio autem et labor in primo statu cadere non poterant in Adam.

Adhuc addunt, quod talis perfectio in intelligente non est nisi agente intelligi-

[2] Cf. II ad Corinth. XII, 1 et seq.

[1] Cf. Opp. B. Alberti Comment. in II Sententiarum, Dist. XXIV, Art. 2. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

bili in intellectu et inferente ei passionem : et hoc reputant inconveniens : quia in statu illo nihil potuit inferre passionem corpori, ut probatum est in quæstione de Adæ impassibilitate : ergo multo minus aliquid potuit inferre passionem animæ, et maxime secundum intellectum qui secundum sui naturam et impassibilis et incorruptibilis est, ut dicit Philosophus.

Solutio. SOLUTIO. Quæstio ista videtur esse stulta et irrationabilis. Constat enim, quod Adam in primo statu sensibus utebatur : et si usu sensuum proficere non potuisset, deterioris conditionis fuisset quam nos, qui sumus in statu corporis damnati : nos enim proficimus usu sensuum, ut dicit Augustinus. Etiam Angeli proficiunt, qui longa experentia multa cognoscunt : et etiam ex prædicatione Apostolorum, ut dicit Augustinus, mu lta de mysterio Incarnationis cognoverunt quæ ante non noverant. Et ponitur in Glossa super illud Apostoli, ad Ephes. III, 8 et seq. : *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc, in Gentibus evangelizare investigabiles divitias Christi, et illuminare omnes, quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo, qui omnia creavit, ut innotescat principatibus et potestatibus in cœlestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei : secundum præfinitionem sæculorum, quam fecit in Christo Jesu Domino nostro.* Idem dicit Dionysius tractans illud Isaiæ, LXIII, 1 : *Quis est iste, qui venit de Edom ?* Dicit enim, quod hæc quæstio fuit Angelorum petentium a Christo ascendente illuminationem de sacramento Incarnationis. Unde si Angeli proficiunt in cognitione, multo magis Adam in primo statu proficere potuit. Unde licet per inspirationem omnium rerum propter se creatarum notitiam acceperit, et sic perfectus a Deo fuerit conditus : tamen alia via, experimentali scilicet cognitione, proficere potuit, sicut paulo ante in quæstione de *cognitione rerum creatarum* per verba Augustini determinatum est.

Et si objicitur, quod Augustinus dicit in libro XIII de *Civitate Dei*, quod nihil delectabilium ei defuit, jam in præhabitis responsum est, quod hoc intelligitur de delectabilibus ad statum illum pertinentibus.

Quod autem objiciunt, quod sic intelligibile agebat in intellectum, fatuum est : quia intelligibile non agit in intellectum etiam sub statu miseriæ, nisi sub lumine intelligentiæ agentis fiat in actu, sicut color non agit in visum nisi sit in actu per lucem corporalem. Et ideo dicit Augustinus in VI *Musicæ*, quod « in talibus potius anima agit se in intelligibile et sensibile, quam intelligibile et sensibile agant in ipsam.

MEMBRUM III.

Quomodo et qualiter primus homo habuerit notitiam suiipsius ?

Tertio quæritur, Quomodo et qualiter habuerit cognitionem suiipsius ?

1. De quo Magister dicit sic : « Porro sui cognitionem idem homo talem accepisse videtur, ut et quid deberet superiori, et quid æquali, et quid inferiori non ignoraret. Conditionem quoque suam et ordinem, scilicet qualis factus esset, et qualiter incedere deberet, quid agere, quid cavere, intellexit. »

ET CONTRA hoc objicitur : quia totum hoc homo etiam in statu peccati per legem naturalem cognoscit de seipso, et per disciplinam : ergo videtur, quod Adam in primo statu non accepit plus quam homo modo habeat in statu peccati : quod valde inconveniens esse videtur, cum jam habitum sit, quod perfectus creatus fuerit in scientia.

2. Adhuc, Ibidem addit Magister, quod

si talem cognitionem suiipsius non accepisset, non esset reus prævaricationis.

Et hoc falsum esse videtur : quia adhuc si istud non accepisset, cognitionem creatoris habebat et creaturarum propter se factarum : et si prævaricatus fuisset contra hanc scientiam, peccasset, et prævaricationis reus fuisset.

Quæst. ADHUC ulterius quæritur, Si fuit præscius sui casus ?

Et videtur, quod sic.

1. Nihil enim utilium Deus ab ipso abscondit : sed præscire casum utile est ad cavendum : ergo videtur, quod præscientiam casus Deus ab eo non abscondit.

2. Adhuc, Sicut jam dictum est, ordinem suum cognovit : et sic cum oppositorum eadem sit disciplina, casum ab ordine illo per peccatum videtur cognovisse.

3. Adhuc, Petro revelavit futurum casum suum, Matth. XXVI, 34 : *Amen dico tibi quia in hac nocte, antequam gallus cantet, ter me negabis.* Et valuit Petro hoc quod ad recordationem illius revelationis egressus foras Petrus flevit amare [1]. Ergo videtur, quod etiam valuisset Adæ.

Sed contra. CONTRA :

Si præscivisset casum, ex præscientia tristitiam incurrisset et afflictionem, et sic pœnam sensisset ante peccatum, quod est inconveniens, et contra Dei justitiam : quia dicit Hieronymus : « Quidquid patimur, peccata nostra meruerunt. » Et Gregorius : « Nulla nocebit adversitas, si nulla dominetur iniquitas. »

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod Adam sui cognitionem habuit, et a Deo accepit, et scivit quid superiori, hoc est, Deo : quid inferiori, hoc est, creaturis propter se creatis : et quid æquali, hoc est, uxori deberet, et quo ordine justitiæ se haberet ad unumquodque istorum, et per consequens scivit, quod super omnia Deo inhærere debuit propter amorem, et propter amorem inferioris nullo modo averti ab amore superioris, sed omnia referre ad amorem superioris : hoc enim est inferioribus uti, et superioribus frui, ut dicit Augustinus in libro de *Doctrina Christiana*, et ponitur a Magistro in libro I *Sententiarum*, distinct. I. Sed sui casus præscius esse non debuit, nec præscire debuit si stetisset quid ei futurum fuisset. Et ad hoc ponit Magister rationem, quod ei Deus potius facienda mandavit, quam futura revelavit. Et hæc ratio sumitur ex fine creationis hominis. Dictum est enim in libro II *Sententiarum*, distinct. II, quod homo creatus est ut Deum colendo Deo serviat, Deum amet, et amando fruatur : et sic totum bonum hominis sit, et quod serviat Deo, et quod amet Deum : et ad hoc nihil valuisset præscientia sui casus futuri, et ideo illam non habuit. Ad regimen enim totius vitæ in omni ordine et scientia et arte sufficit scire finem in quem dirigatur per opus, et per quæ et quo ordine deveniatur ad finem illum : et hanc scientiam habuit Adam et suiipsius.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod homo de seipso per cognitionem acceptam in creatione non cognovit plura quantum ad scita per seipsum, quam postea cognovit per legem naturalem : quia hæc ipsa cognitio quam accepit de seipso, lex naturalis fuit, quam Deus omni homini impressit rationali. Et hoc est quod dicit, Psal. IV, 7 : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* Et propter hoc dicit Basilius super principium Proverbiorum, quod naturalis lex scripta est in naturali judicatorio, hoc est, in ratione. Et super illud Malachiæ, II, 15 : *Uxorem adolescentiæ tuæ noli despicere*, dicit quod uxor adolescentiæ nostræ lex naturalis est, scripta in ratione, quæ dimittenda non est, sed sequenda. Sed in hoc cognovit melius Adam et limpidius : Ad 1.

[1] Cf. Matth. XXVI, 75.

quia hoc cognovit per lumen sibi a Deo inspiratum immediate, in quo omnia limpidius resultant et lucidius quam in lumine quod nos accipimus per experimentum et doctrinam : etiam quia nubem peccati non habuit, quæ se tantæ luci opponeret, quam nos patimur qui in peccato sumus nati.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod causa dicti Magistri est, quod si ignorasset regimen vitæ suæ ad superiorem, inferiorem, et æqualem : tunc oporteret, quod ad actus ageretur per naturam sicut bruta, et sic non ageret, ut dicit Augustinus, sed ageretur : et principium actionum suarum non esset in ipso, nec ipse esset dominus suorum actuum. sed omnes actus sui essent involuntarii, secundum quod involuntarium dicitur per ignorantiam, et sic non esset prævaricationis reus.

Et si objicitur, quod adhuc esset rationalis, et haberet rationem, potentiam scilicet animæ quæ regeret eam. Dicendum, quod potentia animæ non sufficit ad actum regiminis, nisi sit completa per habitum.

Ad quæst. Ad id quod ulterius quæritur dicendum quod non debuit esse præscius sui casus. Et est eadem quæstio, et eadem disputatio, et eadem solutio cum illa quæ habita est in tractatu de *casu Angelorum*[1], ubi etiam quæsitum est, Si Angelus potuit vel debuit esse præscius sui casus? Et dixerunt antiqui, Præpositivus, et alii, hujus rationem assignantes, quod scientia, maxime accepta per revelationem vel inspirationem divinam, fructus est pietatis : pietatis autem fructus non est hominem vel Angelum affligere per tristitiam ante peccatum, sicut etiam probat objectio inducta.

Ad id quod objicitur, quod utile fuisset sibi ad cavendum, dicendum quod hoc est falsum. Ad 1.

Utile enim ad cavendum est cognitio agendorum et vitandorum : cognitio autem futurorum et maxime contingentium non est propria hominis, nec alicujus creaturæ, sed solius Dei : futura enim contingentia præcognoscere solius Dei est.

Et cum dicitur, quod eadem est scientia oppositorum, intelliguntur agenda et vitanda : quia illa sunt opposita. Sed futura contingentia scire nullam habet oppositionem ad hoc, sed impossibilitatem ad creaturam rationalem, sive hominem, sive Angelum. Et ideo, Act. I, 7, cum Apostoli a Domino quærerent de contingentibus et futuris, respondet Dominus : *Non est vestrum nosse tempora vel momenta quæ Pater posuit in sua potestate.* Ad 2.

Ad hoc quod objicitur de Petro, dicendum quod non est simile : hoc enim dictum fuit ad confirmationem fidei Petri, ut scilicet eum qui futurorum contingentium eventum nosceret certitudinaliter, firmiter crederet esse Deum, et sic in fide solidaretur. Et ideo Augustinus in libro de *Concordia Evangeliorum*, super illud Lucæ, XXII, 61 : *Conversus Dominus respexit Petrum*, dicit quod non respexit eum corporaliter, cum Dominus affligeretur intus in palatio principis sacerdotum, et Petrus esset foris in atrio ad quem respectus corporalis dirigi non poterat. Et sic exponit illud Lucæ, XXII, 31 et 32 : *Simon, Simon, ecce Satanas expetivit vos ut cribraret sicut triticum : ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua : et tu aliquando conversus*, scilicet per fletum, *confirma fratres tuos.* Ad 3.

[1] Cf. Supra, Tract. IV, Quæst. 18, Membr. 3, Art. 1. Tom. XXXII hujusce novæ editionis nostræ.

QUÆSTIO XC.

In qua gratia creatus fuerit primus homo? et, De potentia ejusdem ante casum.

Deinde tractanda sunt ea quæ dicuntur a Magistro in libro II *Sententiarum*, distinct. XXIV, cap. *Nunc diligenter investigari oportet.*

Ratione ejus quod dicitur in primo capitulo, quærenda sunt quinque.

Primum est, An homo creatus est in gratia gratum faciente, an non?

Secundum est, An ex accepto stare potuit?

Tertium est, An ex accepto proficere potuit ad meritum?

Quartum, An ex accepto habuit universitatem virtutum et donorum Spiritus sancti?

Quintum, Si consummatas habuit virtutes secundum ultimam perfectionem uniuscujusque virtutis?

MEMBRUM I.

Utrum homo creatus fuerit in gratia gratum faciente, an non[1]*?*

Ad primum ergo objicitur, et videtur, quod creaverit eum in gratia.

1. Eccli. xvii, 1 et 2: *Deus creavit de terra hominem,... et secundum se vestivit illum virtute.* Sed *secundum se*, hoc est, secundum Deum vestitus virtute non potuit esse, nisi creatus esset in gratia. Ergo videtur, quod creatus fuerit in gratia, et gratia gratum faciente, quia de illa quæritur.

2. Adhuc, Genes. i, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Ibi Glossa: « Imago est in naturalibus, similitudo in gratuitis. » Ergo in naturalibus et in gratuitis factus est primus homo.

3. Adhuc, Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa*: « Fecit Deus hominem innocentem, rectum, virtuosum, sine sollicitudine, sine tristitia, omni virtute decoratum, omnibus bonis comatum velut quemdam mundum secundum[2]. » Et hoc esse non potuit, nisi in gratia gratum faciente factus sit. Ergo videtur, quod in gratia creatus sit, et cum natura acceperit gratiam.

4. Adhuc, Matth, xxv, 15: *Dedit... unicuique secundum propriam virtutem.* Sed anima Adæ statim ut creata fuit infusa corpori, et ad imaginem Dei facta, virtutem habuit recipiendi gratiam. Ergo videtur, quod statim eam dedit ei Deus.

5. Adhuc, Anselmus in *Monologio* dicit, quod « si aliquis non habet gratiam, hoc non fit ex hoc, quod Deus

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXIX, Art. 1. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa cap. 12.

non sit paratus eam dare, sed quia ille non sit paratus eam accipere. » Sed cum in prima creatione in Adam nihil fuerit nisi opus divinum, nihil habuit unde non esset paratus accipere gratiam. Videtur ergo cum Deus paratus fuerit dare, quod ab instanti acceperit gratiam.

6. Adhuc, Ad hoc factus est homo, ut inhabitaretur a Deo, et esset templum Dei. II ad Corinth. vi, 16 : *Inhabitabo in illis, et inambulabo inter eos.* Proverb. viii, 31 : *Deliciæ meæ esse cum filiis hominum.* Sed sicut dicit Gregorius in Homilia super illud verbum Joannis, xiv, 23, quod legitur in die Pentecostes : *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus,* Deus nullum inhabitat nisi per gratiam gratum facientem. Ergo videtur, quod Adam quem Deus inhabitavit, in gratia gratum faciente factus sit.

7. Adhuc, Augustinus dicit, et prius habitum est, quod vir spirituali mente præditus fuit : spirituali autem mente præditus esse non potuit, nisi per gratiam gratum facientem : ergo videtur, quod cum natura accepit gratiam gratum facientem.

Contra. CONTRA :

1. Augustinus in libro de *Correptione et gratia* : « Saluberrime confitemur, quod rectissime credimus, Deum dominumque rerum omnium, qui creavit omnia bona valde, et mala ex bonis exortura esse præscivit, et scivit magis ad suam omnipotentissimam bonitatem pertinere, etiam de malis bene facere, quam mala esse non sinere : sic ordinasse Angelorum et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet quid posset liberum arbitrium, deinde quid posset suæ gratia beneficium justitiæque judicium [1]. » Ex his patet, quod Augustinus tres status ponit sibi succedentes, scilicet statum naturæ, in quo ostenditur quid possit liberum arbitrium : et statum gratiæ in bonis, in quo ostenditur quid possit gratiæ beneficium : et statum culpæ in malis, in quo ostenditur quid possit justitiæ judicium. Ergo non simul est natura cum gratia.

2. Adhuc, Gratia non valet nisi a Deo esse recognoscatur : sed si daretur cum natura, posset credi esse naturalis : ergo ordo sapientiæ divinæ exigit, ut jam naturalibus acceptis superaddatur gratia.

3. Adhuc, Tria bona sunt in quibus perficitur homo, scilicet bonum naturæ, bonum gratiæ, et bonum gloriæ : sed ordo est secundum prius et posterius inter bonum gratiæ et gloriæ : ergo videtur, quod eadem ratione ordo secundum prius et posterius debeat esse inter bonum gratiæ et bonum naturæ.

4. Adhuc, In omni eo quod per aliquid conformatur ad alterum, prius est id quod conformatur secundum substantiam et naturam, quam id per quod conformatur : sed homo per gratiam conformatur Deo : ergo prius est esse hominem secundum naturam, quam secundum gratiam per quam conformatur Deo.

SOLUTIO. Ad hoc dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XXIV, cap. *Nunc diligenter*, sic : « Sciendum est igitur, quod homini in creatione (sicut de Angelis diximus) datum est per gratiam auxilium, et collata est potentia per quam poterat stare, id est, non declinare ab eo quod acceperat. » Et hoc probat per Augustinum in *Enchiridion* sic dicentem : « Sic factus est homo rectus ut et manere in ea rectitudine posset, non sine divino adjutorio, et suo fieri perversus arbitrio, utrumlibet horum elegisset, Dei voluntas fieret vel ab illo, vel de illo. Et quia suam maluit facere voluntatem quam Dei, de illo facta est voluntas Dei [2]. » Solutio.

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. de Corruptione et gratia, cap. 10.

[2] IDEM, In Enchiridion, cap. 107.

Dicendum ergo, quod in gratia gratis data secundum virtutes naturales factus est homo. Gratia enim dicitur tribus modis, sicut innuit Glossa super illud Jacobi, I, 17 : *Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum, apud quem, etc.* Ibi enim dicit Glossa, quod data optima sunt, quæ dantur cum natura, et elevant potentias naturales ad actus perfectos secundum naturam, sicut bonum ingenium, ordinata voluntas, luminosus intellectus, clarus sensus, perfecta et discreta ratio, habilitas naturæ ad virtutes, secundum quod vir est extremum potentiæ in bono, ut dicit Aristoteles in II *Ethicorum*. Et hoc modo in tali gratia creatus est homo.

Et hoc videtur probari ex auctoritate Augustini quam inducit Magister in eodem capitulo, in libro de *Correptione et gratia*, ubi Augustinus dicit sic : « Si hoc adjutorium vel Angelo vel homini cum primo facti sunt defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino auxilio posset manere si vellet : non utique sua culpa cecidisset. Defuisset quippe adjutorium sine quo manere non posset [1]. »

Secundo dicitur *gratia* quod superadditur talibus adjutoriis potentiarum; et elevat potentias ad actum meriti. Et in hac non fuit creatus Adam, ut dicit Augustinus. Dederat enim ei unde posset stare, sed non unde proficeret ad meritum. Et de hoc consueverunt assignari tres causæ, quod scilicet in hoc resultat omnipotentia creatoris, sapientia, et bonitas : omnipotentia in creatione naturæ, sapientia in ordine naturæ ad gratiam, et gratiæ ad gloriam, bonitas in perfectione secundum gratiam gratum facientem, ut sic laudaretur ab homine creator potens, sapiens, et bonus : potens, quia talem facere potuit : sapiens, quia sic gradatim proficientem fecit : bonus, quia in loco gratiæ perfectum fecit. Unde tertia gratia est gratia consummans ad meritum.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi virtus quæ secundum Deum vestivit hominem, dicitur gratia superaddita potentiis naturalibus, secundo modo dicta : quia per illam in rectitudine accepta stare potuit, ut dicit Augustinus in auctoritate præinducta.

Ad aliud dicendum eodem modo. Quia similitudo dicitur ibi gratia superaddita potentiis naturalibus, gratia scilicet gratis data, sicut etiam ad Ephes. IV, 7, dicitur : *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.*

Ad aliud dicendum, quod Damascenus ibi loquitur de gratiis gratis datis, quæ perficiunt hominem in statu naturæ, et ordinant ad statum gratiæ.

Ad aliud dicendum, quod cum dicitur : *Dedit unicuique secundum propriam virtutem,* non dicitur ibi *virtus* capacitas naturæ, sed dicitur ibi *virtus* conatus naturæ et præparatio ad gratiam, quo homo ex merito congrui, non condigni, efficitur dignus sive congruus, ut recipiat majorem vel minorem gratiam, ex hoc quod majus vel minus negotiatur in gratiis a Deo sibi datis. Et hoc patet ex serie Evangelica ibidem posita, ubi servum pigrum condemnat, et negotiosum remunerat amplioribus donis.

Ad dictum Anselmi dicendum, quod Anselmus vocat paratum accipere, qui ex operositate donorum superadditorum naturæ semper parat se ad congruitatem gratiæ.

Ad aliud dicendum, quod homo non efficitur idoneus, quod Deus habitet in eo per gratiam gratum facientem, nisi per usum bonum gratiæ secundo modo dictæ. Ille enim est de quo dicitur in Evangelio : *Qui fidelis est in minimo* [2], et propter hoc meretur merito congrui,

[2] S. Augustinus, Lib. de Correptione et gratia, cap. 11.

[1] Luc. XVI, 10.

quod super multa in gratia gratum faciente constituatur.

Ad 7. Ad ultimum dicendum, quod Augustinus vocat ibi spiritualem mentem, mentem præditam illuminatione gratiæ secundo modo dictæ.

Ad object. Ea quæ in contrarium objiciuntur, meo judicio procedunt, et verum concludunt. Tamen quidam fuerunt, qui propter illa dixerunt hominem in gratia gratum faciente factum. Sed hoc non est bene consonum verbis Augustini quæ inducit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XXIV.

MEMBRUM II.

Utrum Adam ex accepto stare potuit[1] *?*

Secundo quæritur, Utrum ex accepto stare potuit?

Et videtur, quod non.

1. Job, xli, 24: *Non est super terram potestas quæ comparetur ei, qui factus est ut nullum timeret.* Et loquitur de tentatione diaboli. Ergo videtur, quod nullus homo, quantumcumque in naturalibus sit perfectus, coram diabolo possit stare.

2. Adhuc, Augustinus in libro de *Gratia et innocentia:* « Natura humana etsi in illa integritate in qua condita est, permansisset, tamen sine creatore adjuvante nullo modo seipsam servaret. » Ergo videtur cum creator juvet per gratiam et gratiæ influentiam, quod in solis naturalibus consistens stare non possit sine gratia creatoris : et ita ex solis naturalibus stare non potuit.

3. Adhuc, Multo magis difficile est resistere tentationi, quam opera meritoria facere : sed ex acceptis non potuit proficere secundum opera meritorum, ut dicit Augustinus. Ergo multo minus ex acceptis potuit stare coram tentatore.

4. Adhuc, Vitium culpæ non opponitur bono naturæ, sed bono gratiæ. Ergo sicut se habet vitium naturæ ad naturam, ita se habet vitium culpæ ad gratiam : et permutatim sicut se habet vitium naturæ ad gratiam, ita se habet vitium culpæ ad naturam : sed vitium naturæ stat cum gratia : ergo vitium culpæ stat cum natura : et sicut vitium naturæ non excluditur nisi per bonum naturæ, ita vitium culpæ non excluditur nisi per bonum gratiæ : sed stare in rectitudine non est nisi non inclinari in vitium culpæ : ergo sine gratia Adam non potuit non inclinari ad vitium culpæ : ergo nec stare potuit sine gratia in rectitudine.

Contra : Sed contra.

1. Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XXIV, inducit Augustinum dicentem, quod per illam rectitudinem quam accepit in creatione, stare poterat, sed non proficere. Dicit enim sic : « Dederat Deus homini bonam voluntatem, in illa quippe fecerat eum rectum : dederat adjutorium, sine quo non posset in ea manere si vellet, et per quod posset si vellet. »

2. Adhuc, In eodem capite inducit Augustinum sic dicentem : « Si hoc adjutorium vel Angelo vel homini cum primum facti sunt defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino auxilio posset manere si vellet, non utique sua culpa cecidisset. Defuisset quippe adjutorium, sine quo manere non posset[2]. »

3. Adhuc, Anselmus in libro de *Libero arbitrio :* « Libertas arbitrii est potestas conservandi rectitudinem voluntatis propter se. » Sed in libertate arbitrii creatus fuit Adam. Ergo creatus est in potestate conservandi rectitudinem : sed conser-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXIV, Art. 1. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. de Corruptione et gratia, cap. 11.

vare rectitudinem voluntatis, est stare: ergo videtur, quod ex acceptis in creatione potuit stare.

4. Adhuc, Si in rectitudine stare non posset ex accepto, non esset ei imputandum, quod a rectitudine cecidisset, sicut expresse dicit Augustinus in auctoritate præinducta in libro de *Correptione et gratia*.

5. Adhuc, Hoc esset contra ordinem totius naturæ: quia in tota natura sic est, quod cuicumque natura dat esse, illi etiam dat facultatem et potentiam permanendi in illo et resistendi alterantibus: quia, sicut dicit Philosophus, aliter frustra daret esse in quo permanere non posset. Sed creator in dando esse potentior est quam natura. Cum ergo, sicut dicitur, Eccle. VIII, 30, Deus creavit hominem rectum et rectæ voluntatis [1], et sicut dicit Augustinus, dedit ei etiam facultatem standi et permanendi in rectitudine in qua creatus est.

Solutio. SOLUTIO. Ita est sentiendum sicut ultimo probatur, scilicet quod Adam accepit adjutorium in ipsa creatione, quo posset stare in rectitudine in qua creatus esset: et si tale adjutorium non accepisset, non esset ei imputandum quod fecit.

Ad 1. AD PRIMUM ergo quod contra hoc est, dicendum quod cum dicitur: *Non est super terram potestas quæ comparetur ei, qui factus est ut nullum timeret* [2]: loquitur de potestate naturali, cui nulla potestas terrena comparari potest sine adjutorio divino. Sed quia, ut dicit Gregorius super illud Job, I, 11: *Extende paululum manum tuam*, licet malitiam habeat nocendi per se, tamen potentiam tentandi non habet nisi a Deo: et illa potestas datur ei semper ita limitate, quod est sub potestate hominis tentandi. I ad Corinth. X, 13: *Fidelis Deus est, qui non patietur vos tentari super id quod potestis: sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere.* Et hoc tractans beatus Bernardus *super Cantica*, sermone 9, dicit sic: « Debilis est hostis qui non potest vincere nisi volentem. » Et de hoc satis disputatum est in hoc eodem libro, in tractatu de *tentatione dæmonum*.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod adjutorium creatoris multiplex est. Est enim aliquando per solam influentiam divinæ virtutis in esse conservantis, sicut dicit Gregorius, quod omnia quæ ex nihilo facta sunt, in nihilum tenderent, nisi ea manus omnipotentis creatoris contineret. Et vocat *manum omnipotentis*, continuam influentiam virtutis, qua res in esse servantur. Aliquando vocatur divinum adjutorium gratia gratis data superaddita naturalibus, qualem gratiam etiam Adam habuit, ut in præhabito membro hujus quæstionis dictum est. Et sine his duobus adjutoriis nihil posset conservari, ut dicit Augustinus. Tertio modo dicitur divinum adjutorium gratia gratum faciens, quæ proficit ad meritum: et illam non habuit quia sine illa stare potuit in accepta rectitudine per creationem.

Ad 3. AD ALIUD dicendum, profectus meriti non consistit in difficultate vel facilitate facientis, sed in forma gratiæ informantis actum, quem ex nobis habere non possumus, nisi per gratiam gratum facientem accipiamus a Deo. Et ideo licet ex accepto stare posset, tamen ex accepto mereri non potuit sine gratia gratum faciente.

Ad 4. AD ULTIMUM dicendum, quod illa proportio non valet, nec permutatio valet: quia non est eadem proportio vitii naturæ ad naturam, et vitii culpæ ad gratiam. Et hoc statim patet: quia ex vitio culpæ causatum est vitium naturæ, et non e converso: et ideo non est necesse, quod si per vitium culpæ excluditur bonum gratiæ, per vitium naturæ excludatur bonum gratiæ.

[1] Eccle. VII, 30: *Solummodo hoc inveni quod fecerit Deus hominem rectum*, etc.

[2] Job, XLI, 24.

MEMBRUM III.

Utrum Adam ex accepto proficere potuit ad meritum[1]*?*

Tertio quæritur, An ex accepto proficere potuit ad meritum ?

1. Hoc enim quidam nituntur probare ex verbis Damasceni in libro II de *Fide orthodoxa* : « Fecit igitur Deus hominem innocentem, rectum, virtuosum, sine tristitia, sine sollicitudine, omni virtute decoratum, omnibusque bonis comatum velut quemdam mundum secundum[2]. » Talis autem homo omni perfectione perfectus est : et qui perfectus est, mereri potest in bono meritorio : ergo videtur, quod Adam in primo statu potuit mereri.

2. Adhuc, Augustinus in libro de *Natura et gratia* : « Quis nesciat ita factum hominem, ut in eo liberum arbitrium ad juste vivendum pro possibilitate et capicitate sua constitueretur[3] ? » Videtur ergo, quod ad juste vivendum erat sufficiens : sed juste vivere, mereri est : ergo videtur, quod sufficiens fuit ad merendum.

3. Adhuc, Deuter. xxxii, 4 et 5 : *Date magnificentiam Deo nostro. Dei perfecta sunt opera.* Constat autem, quod homo opus Dei est : et non est perfectus nisi habeat ea quibus potest ad beatitudinem pertingere : non potest autem ad beatitudinem pertingere nisi profectu meriti : ergo videtur, quod ex his quæ habuit in primo statu, potuit proficere in merito.

4. Adhuc, Plato in secunda parte *Timæi* dicit, quod creator nulli negavit commoda ab beatitudinem. Ergo nec homini : ergo videtur, quod in primo statu homo habuit omnia quæ pertinent ad beatitudinem : et hæc non sunt nisi merita : ergo in primo statu potuit mereri beatitudinem.

5. Ad hoc idem quidam arguunt ex rationibus logicis sic : Natura non deficit in necessariis, nec abundat in superfluis[4] : sed nihil ita necessarium est homini sicut beatitudo : ergo necessaria habuit ad beatitudinem : sed necessarium ad beatitudinem est profectus meriti : ergo tunc potuit mereri.

6. Adhuc, Objiciunt logice, quod liberum arbitrium essentialius se habet ad bonum quam ad malum : sed per se potuit in malum : ergo videtur, quod etiam per se in primo statu potuit in bonum meritorium.

7. Adhuc, Ponamus, quod Adam in primo statu mentem convertisset ad Deum ex Dei dilectione pura : aut meruisset, aut non. Si meruisset : cum hoc potuit in primo statu, in primo statu potuit mereri et gratiam et gloriam. Si non meruisset, deterioris conditionis fuisset quam Angelus : sicut enim habitum est in tractatu de *Angelis* ex verbis Augustini, Angelus ex simplici conversione ad Verbum meruit confirmationem in gratia et gloria.

In contrarium est, quod Sed contra

1. Omnis creatura de se vanitas est, et nihil habet de se unde placere possit Deo : ergo nullum actum potest de se facere qui placeat Deo placentia meriti : in primo ergo statu cum in solis naturalibus creatus fuerit Adam, non potuit proficere in merito.

2. Adhuc, Joan. i, 16 : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia.* Ergo nisi accipiamus gratiam de plenitudine Dei, mereri non

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXIV, Art. 2. Tom. XXVII novæ editionis nostræ.

[2] S. Joannes Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 12.

[3] S. Augustinus, Lib. de Natura et gratia, cap. 42.

[4] Cf. Lib. de Anima, cap. de reminiscentia.

possumus. Adam ergo in primo statu ex acceptis in conditione solis naturalibus proficere non potuit ad meritum.

3. Adhuc, Eodem modo arguitur ex hoc quod dicitur, Zachar. IV, 7 : *Exæquabit gratiam gratiæ ejus*. Ubi dicit Hieronymus, quod in hoc exæquabit, quod beatitudinis quantitatem et gloriæ aquabit, ut quantum quis habet in merito gratiæ, tantum habeat in beatitudine gloriæ. Unde versus Præpositivi est de hoc :

Quidquid habes meriti, præventrix gratia donat.
Nil Deus in nobis præter sua dona coronat.

4. Objiciunt etiam quidam de verbo Apostoli, I ad Corinth. IX, 25, quod *qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet*. Et, II ad Timoth. II, 5 : *Qui certat in agone, non coronatur nisi legitime certaverit*. Ergo non datur corona præmii nisi certanti. Adam non habuit cum quo pugnaret, quia nihil sibi sensit contrarium. Ergo videtur, quod non habuit unde mereretur præmium vel coronam.

Solutio. SOLUTIO. Tenendum est dictum Magistri in libro II *Sententiarum*, distinct. XXIV, cap. *Nunc diligenter*, ubi sic dicit : « Sicut de Angelis diximus, datum est per gratiam auxilium, et collata potentia per quam poterat stare, id est, non declinare ab eo quod acceperat : sed non poterat proficere in tantum, ut per gratiam creationis sine alia mereri salutem valeret. » Unde dicendum, quod aliud est quærere. Si in primo statu Adam ex solis naturalibus mereri potuit? et aliud, si in primo statu mereri potuit? Si enim in primo statu antequam caderet, gratiam gratum facientem super naturalia accepit, constat, quod et sibi et aliis mereri potuit et proficere in merito : et hoc in sequentibus probabitur ex dictis Sanctorum. Sed certo certius est, quod ex solis naturalibus, nec ipse, nec aliquis umquam potuit mereri vitam æternam.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod verba Damasceni non intelliguntur nisi de perfectione naturali, et quod virtutes quibus dicit eum esse perfectum, non intelliguntur nisi de potentiis naturalibus, secundum quod virtus dicitur ultimum potentiæ in re et extremum in bono ejus. Et talis virtus sicut dicit Dionysius in *Cœlesti hierarchia*, in cap. de *virtutibus*, est non imbecilliter se habere suimet imbecillitate ad aliquem divinorum actuum. Ad 1

AD ALIUD eodem modo dicendum, quod Augustinus loquitur de justitia naturali, quæ nihil aliud est nisi rectitudo naturalis, qua homo potest non declinare a rectitudine accepta. Ad 2

AD ALIUD dicendum, quod perfectio duplex est, prima scilicet, et secunda. Prima est in rectitudine et virtute naturalium : et de hac intelligitur dictum Deuteronomii, XXXII, 4 et 5. Perfectio secunda est in bonis superadditis naturæ ex bonitate divina ad finem ultimum qui est beatitudo : et ad hoc non suffecit Adam, nisi gratia superadderetur : ad primam autem suffecit solis naturalibus. Ad 3

AD ALIUD dicendum, quod dictum Platonis intelligitur de commodis ex habilitate naturalium, et non de commodis ex perfectione gratiæ gratum facientis : quia de tali gratia nihil scivit Plato. Ad 4

AD ALIUD dicendum, quod est necessarium ad esse : et de hoc loquuntur Philosophi. Et est necessarium ad bene esse et optime esse : et de hoc non loquuntur : et sic gratia necessaria est ad gloriam et ad beatitudinem. Ad 5.

AD ALIUD dicendum, quod licet essentialius liberum arbitrium se habeat ad bonum quam ad malum, ut dicit Anselmus, tamen ex se non potest in bonum gratiæ. Et hujus causa est, quia bonum gratiæ supra naturam est elevatum : et ideo non potest in illud nisi aliquo elevante ipsum supra se. Malum autem defectus est infra naturam consistens : et Ad 6.

in illud incidit ex solo deflexu ab incommutabili bono.

l 7. Ad aliud dicendum, quod mentis conversio ad Verbum duplex est, scilicet ex dilectione naturali, et ex dilectione charitatis. Adam autem numquam acceperat gratiam gratum facientem. Ergo non potuisset converti ad Deum nisi ex dilectione naturali, quæ nihil meretur nisi forte præmium temporale ex congruo non ex condigno. Nec est simile de Angelis : quia sicut dicit Prosper in libro de *Contemplativa vita*, conversio Angelorum ad Verbum fuit eidem Verbo charitate perpetua inhærere : et hæc fuit gratia gratum faciens, sicut supra dictum est in tractatu de *Angelis*, quæstione de *confirmatione Angelorum*.

bject. et 3. Tria argumenta quæ objiciuntur in contrarium, procedunt.

ject. 4. Ad id quod objicitur de verbo Apostoli, dicendum quod in veritate pugna pertinet ad secundum statum qui est post peccatum. Et propter hoc distinxerunt antiqui, quod duplex est meritum, scilicet meritum difficultatis pugnæ : et hoc valet ad dimissionem pœnæ quæ est pro peccato. Et est meritum ex forma charitatis et devotione : et hoc est ad augmentum gloriæ. Unde licet primum meritum non habuerit Adam, tamen secundum habere potuit postquam accepit charitatem.

MEMBRUM IV.

Utrum Adam ex accepto habuerit universitatem virtutum et donorum Spiritus sancti ?

Quarto quæritur, An ex accepto habuit universitatem virtutum, et donorum Spiritus sancti ?

Et videtur, quod sic.

1. Luc. x, 30, super illud : *Qui etiam despoliaverunt eum, et plagis impositis abierunt, semivivo relicto*, dicitur in Glossa, quod spoliaverunt eum in gratuitis, et vulneraverunt eum in naturalibus. Sed spoliare non poterant nisi gratuita haberet in primo statu. Ergo videtur, quod habuit gratuita : et qui habet unam virtutem, habet omnes : ergo videtur, quod habuit universitatem virtutum, et donorum Spiritus sancti.

2. Adhuc, Qui habet unam, habet omnes, sicut dicit Augustinus de connexione virtutum. Constat autem, quod vir, ut dicit Augustinus, spirituali mente præditus fuit. Sed sine virtutibus spirituali mente non potuit esse præditus. Ergo videtur, quod virtutes habuit.

3. Adhuc, Ambrosius hoc expresse dicit, sicut Magister inducit eum in libro II *Sententiarum*, distinct. XVIII. Ergo videtur, quod universitatem habuit virtutum.

4. Adhuc, Augustinus in quadam homilia : « Adam perdita charitate malus inventus est. » Charitatem perdere non potuit nisi quam habuit. Ergo ante lapsum habuit charitatem.

5. Adhuc, Augustinus, ibidem, « Princeps vitiorum dum vidit Adam de limo terræ ad imaginem Dei factum, pudicitia armatum, temperantia compositum, charitate splendidum : primos parentes illis bonis exspoliavit ; pariterque peremit. » Ergo illas virtutes et alias habuit ante lapsum.

6. Adhuc, Ambrosius ad Sabinum : « Quando Adam solus erat, non est prævaricatus : quia ejus mens Deo adhærebat. » Sed non poterat hoc nisi per virtutes, et maxime per charitatem. Ergo ante lapsum virtutes habuit et charitatem.

7. Adhuc, Ambrosius super Psalmum : « Homo ante peccatum beatissimus auram carpebat æthercam. » Sed beatissimus sine virtute esse non potuit, et præcipue sine charitate. Ergo virtutes et charitatem ante lapsum habuit.

8. Adhuc, Augustinus in libro VI *su-*

per Genesim ad litteram, et ponitur in Glossa super illud epist. I ad Timoth. II, 14 : *Adam non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit.* « Non est credendum, virum spirituali mente præditum ad hoc potuisse seduci, quod crederet verum quod serpens suasit. » Sed spirituali mente non potuit esse præditus, nisi virtutibus, et præcipue charitate fulgeret mens ejus. Ergo videtur, quod ante lapsum virtutes habuit.

Sed contra. IN CONTRARIUM hujus est quod objiciunt quidam, quod scilicet per inductionem probant, quod nullam virtutem habuit. Justitiam enim non habuit : quia præceptum Dei non servavit. Temperantiam non habuit : quia concupiscentiam a cibo illicito et vetito non cohibuit. Fortitudinem non habuit : quia in bono quod acceperat non stetit. Charitatem non habuit : quia mens ejus summo bono perseveranter non inhæsit. Patientiam non habuit : quia patientia est æquanimis tolerantia adversorum, et nihil tunc habuit adversum vel contrarium. Pœnitentiam etiam (de qua dicit Ambrosius quod pœnitentiæ virtus timore concipitur) non habuit : quia nihil mali commiserat, de quo pœnitentiam habere posset.

Similiter probatur, quod dona Spiritus sancti non habuit. Donum enim sapientiæ non habuit, qui in tantum desipuit, quod mulieri credidit, quod veniale esset quod tamquam mortale Deus prohibuit. Intellectus donum non habuit, qui in verbis Dei sensum quo dicta erant, non accepit. Consilium non habuit, qui postposito præcepto Dei, suasioni mulieris adhæsit. Fortitudinem non habuit, qui nulla perpessus fuit. Scientiam non habuit : quia de suis agendis pessime disposuit. Pietatem non habuit, qui in seipsum et in posteros impius fuit. Timorem non habuit, qui a malo actu aversus non fuit. Omni eodem modo probatur, quod nullam habuit de octo beatitudinibus quæ numerantur, Matth. v, 3 et seq. Et quod nullum habuit de fructibus Spiritus duodecim quæ numerantur, ad Galat. v, 22 et seq.

Solutio. SOLUTIO. In omnibus his secundum dicta Sanctorum non est nisi unus modus solvendi, scilicet quod aliud est habere virtutes secundum actum, et aliud secundum habitum. Secundum habitum habuit Adam ante lapsum omnes virtutes, sicut probant rationes primo inductæ. In actu autem et exercitio quo postea habitæ sunt ab eo et a posteris multas non habuit, ut probant rationes in contrarium adductæ.

Si autem quæritur, quare non habuit in actu? Dicendum secundum Augustinum in libro de *Bono conjugii*, quod habitus est quo quis aliquid agit cum tempus sit. Et non erat tunc tempus aliquid agendi secundum illas virtutes : et ideo etiam cum meritum sit in actu, et non in habitu, in habitu autem sit posse et facultas, dixit Augustinus, sicut in præhabitis sæpius ostensum est, quod habuit adjutorium unde stare poterat, sed non unde proficeret ad beatitudinis præmium.

Et per hoc patet solutio ad omnia objecta ad utramque partem inducta.

MEMBRUM V.

Utrum Adam habuerit consummatas virtutes secundum ultimam perfectionem unuscujusque virtutis?

QUINTO quæritur, Si habuit consummatas virtutes secundum ultimam perfectionem uniuscujusque virtutis ?

Et videtur, quod sic : quia

1. Multi etiam in statu post peccatum habuerunt consummatas virtutes ultima perfectione, sicut Apostoli et Martyres : ergo multo magis in primo statu in quo peccatum non impedivit.

2. Adhuc, Nobilioris perfectibilis nobilior est perfectio : sed constat, quod in statu innocentiæ nobilior erat homo et in corpore et in anima, quam in statu peccati : ergo nobilior et perfectior erat virtus ejus in statu innocentiæ, quam in statu peccati.

3. Adhuc, In aliis qualitatibus sic est, quod tanto sunt puriores et perfectiores, quanto sunt suis contrariis impermixtiores, sicut dicit Philosophus in IV *Topicorum*, quod albius est quod est nigro impermixtius. Ergo et in virtutibus sic est, quod tanto sunt perfectiores et puriores, quanto sunt vitiis et peccatis impermixtiores. Sed numquam poterant ita immunes et impermixtæ esse, sicut quando natura tota erat sine peccato, et sine pœna peccati : et hoc fuit in primo statu Adæ. Ergo videtur, quod tunc purissimæ et perfectissimæ erant virtutes.

Contra :

1 contra. 1. Perfectissimorum actuum perfectissimæ sunt virtutes : sed perfectissimus actus est actus pugnæ contra vitia, sicut dicitur, II ad Timoth. II, 5 : *Qui certat in agone, non coronatur nisi legitime certaverit.* Ergo ubi nullum fuit certamen, nulla fuit perfectio virtutis. Sed in primo statu nullum certamen fuit. Ergo nulla perfectio virtutis.

2. Adhuc, Apocal. II et III, passim, Præmia septem Ecclesiarum, per quæ intelligitur universitas omnium præmiorum, non constituuntur nec dantur nisi vincenti. Sed numquam vicit qui numquam pugnavit : in primo statu numquam fuit pugna : ergo numquam victoria : ergo nec præmium virtutis.

3. Adhuc, Sicut dicit Philosophus, virtus est circa difficile et bonum, optimorum operativa : sed nihil fuit in primo statu difficile : ergo videtur, quod nulla fuit virtus, nec perfecta, nec imperfecta.

4. Adhuc, Constat, quod continentia virtus est, et illa in summo statu est in virginibus, quæ interdicta est Adæ quando dictum est ei : *Crescite, et multiplicamini, et replete terram, et subjicite eam* [1], scilicet vobis. Ergo videtur, quod hanc virtutem in summo statu non habuit.

5. Adhuc, Fides virtus est, et est per speculum et ænigma [2], et ex auditu [3] : et constat, quod hoc modo Adam non habuit eam, sed per internam inspirationem, ut in præhabitis determinatum est in quæstione de *cognitione Adæ* : ergo videtur, quod nec alias virtutes habuit ad modum illum quo habentur post peccatum.

Solutio. Solutio. Ad hoc antiqui multum convenientem adhibuerunt solutionem, dicentes quod virtus tres habet comparationes, scilicet hominis ad hominem, status ad statum, actus ad actum.

Si comparatur virtus hominis ad hominem : tunc virtus Adæ vel Hevæ ad virtutes eorum qui fuerunt in statu post peccatum, se habent sicut excedentia et excessa : quia nihil prohibet, quod virtutes Adæ vel Hevæ in primo statu excesserint virtutes aliquorum in secundo statu : et nihil prohibet quin virtutes aliquorum in secundo statu, præcipue secundum potentiam merendi, excesserint virtutes primorum parentum in primo statu, præcipue post adventum Salvatoris in Apostolis et martyribus. Et hoc volunt intelligi per hoc verbum Joannis, VII, 39 : *Nondum enim erat Spiritus datus, quia erat nondum Jesus glorificatus.* In quo verbo notatur, quod imperfectio virtutis erat ante perfectionem, et perfectio post glorificationem in Apostolis : ut cum profectu sacramentorum Christi sit etiam nostræ virtutis perfectio. Idem dicunt intelligi, Luc. XXIV, 49 : *Sedete in civitate, quoadusque induamini virtute ex alto.*

Si autem fit comparatio status ad sta-

[1] Genes. I, 28.

[2] I ad Corinth. XIII, 12 : *Nunc videmus per speculum in ænigmate.*

[3] Ad Roman. x, 17 : *Fides et auditu*, etc.

tum, tunc non est dubium, quin virtus primi status, in qua nulla fuit corruptio peccati vel pœnæ, expeditior fuerit quantum ad dispositionem subjecti, quam virtus eorum qui fuerunt in secundo statu, quorum subjectum et secundum corpus et secundum animam subjacebat corruptioni tam vitii quam pœnæ, quorum utrumque impedit expeditionem virtutis et actum.

Si vero comparentur secundum actus quos habent, tunc nullum dubium est, quin actus virtutum Sanctorum secundi status, adjuti per gratiam Salvatoris, multo fuerint perfectiores quam actus virtutum primorum parentum in primo statu.

Ad 1, 2 et 3. Ad tres primas rationes dicendum, quod illæ procedunt : quia omnes sumuntur secundum comparationem virtutis ad subjectum majus vel minus ordinabile ad actum virtutis.

Ad object. 1, 2 et 3. Ad tria prima quæ in contrarium objiciuntur, dicendum quod et illa procedunt : quia sumuntur secundum comparationem virtutis ad actum, et nihil prohibet perfectiores esse actus virtutis ex ipsa difficultate quam incidit homo per peccatum.

Ad object. 4. Ad id quod objicitur de continentia, dicendum quod licet status continentiæ in virginibus summus sit, tamen meritum continentiæ et virtus non præfertur in virginibus secundum diversa tempora. Et propter hoc dicit Augustinus, quod cœlibatus Joannis non præfertur conjugio Abrahæ : quia utrumque suis temporibus Ecclesiæ profuit, et Deo militavit. Et ita etiam fuit de conjugio Adæ, quod illo tempore Ecclesiæ plus profuit virginibus. Et ita Augustinus ponit rationem dicens, quod tunc cum propagatione seminis fuit etiam propagatio religionis et fidelium multiplicatio, quod non postea fuit quando prædicabatur virginitas.

Ad obj. Ad ultimum dicendum, quod in fide tria sunt, scilicet creditum, et lumen in quo ostenditur creditum, et voluntas sive devotio credentis qua assentitur credito. Creditum in omni statu idem est et unum, licet determinatio ipsius per enuntiabile non sit unum, quia aliter non esset eadem fides patrum et nostra. Lumen autem in quo ostenditur, non est idem, sed purius fuit hoc in Adam qui accepit hoc per internam inspirationem, quam fuerit post peccatum, quia tunc videbatur quod fide creditur per speculum et ænigma. I ad Corinth. xiii, 12 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate : tunc autem facie ad faciem.* Ad Roman. x, 17 : *Fides ex auditu : auditus autem per verbum Christi.* Et vocatur ibi *auditus*, ut dicit Glossa ibidem, omne illud quod intrinsecus vel extrinsecus corporaliter vel spiritualiter excitat vel loquitur ad fidem. Devotio autem qua tenditur in creditum, habet se in primo et secundo statu ut excedentia et excessa, ut dictum est de aliis virtutibus.

QUÆSTIO XCI.

De adjutorio homini in creatione dato quo stare poterat, quod est liberum arbitrium ?

Deinde, Quæritur de hoc quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XXIV, cap. *Hic considerandum est, quod fuerit illud adjutorium homini datum in creatione, quo poterat manere si vellet*. Et subdit sic : « Illud utique fuit libertas arbitrii ab omni labe et « corruptela immunis. »

Propter quod quærendum est de libero arbitrio, et quæruntur quatuor.

Primo scilicet, quid sit re sive genere liberum arbitrium, hoc est, utrum sit potentia vel habitus vel passio ?

Secundo, Utrum sit potentia una, vel plures ?

Tertio, Utrum sit potentia separata a ratione et voluntate vel conjuncta illis ?

Quarto, Quid sit secundum definitionem et rationem ?

MEMBRUM I.

Quid sit re sive genere liberum arbitrium, hoc est, utrum sit potentia, vel habitus, vel passio[1] *?*

Ad primum proceditur sic :

1. Bernardus in libro de *Libero arbitrio :* « Liberum arbitrium est habitus animi liber sui. » Ergo liberum arbitrium est in genere habitus.

2. Adhuc, Commentator super II de *Anima* : « Habitus est quo aliquis agit cum voluerit. » Et hanc definitionem commendat Augustinus in libro de *Bono conjugii*, et dicit sic : « Habitus est cum quis aliquid agit cum tempus sit. » Sed nihil eorum quæ sunt in anima, ita habet in potestate et facultate agere quando vult sicut liberum arbitrium. Ergo videtur, quod liberum arbitrium vel sit habitus, vel ad minus potentia habitualis perfecta per habitum.

3. Adhuc, Augustinus in *Enchiridion* : « Homo male utens libero arbitrio, et se perdit et ipsum [2]. » Sed constat quod potentia naturalis perdi non potest : quia etiam de dæmonibus dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus :* « Data illis naturalia dona nequaquam esse mutata dicimus, sed sunt integra et splendidissima : quamquam ipsi non videant claudentes suorum boni inspectivas virtutes [3]. » Ex hoc accipitur, quod potentia naturalis non amittitur per peccatum : liberum arbitrium amittitur per peccatum, ut dicit Augustinus. Ergo non est potentia animæ naturalis.

4. Adhuc, Victorinus dicit sic : « Naturalis potentia non nisi habilem facit, habitus sive virtus ejusdem potentiæ qui

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXIV, Art. 5. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, In Enchiridion, cap. 30.

[3] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

extremum ejus in bono facit potentem ad actum, usus vero facit facilem. » Ergo videtur cum liberum arbitrium facillimum sit ad actum, quod vel habitus sit, vel non sine habitu.

5. Adhuc, In libro V *Politicorum* ponit Aristoteles dictum Socratis dicentis, quod liberum dicimus qui potestatem habet faciendi quod vult. Nihil ita habet in potestate faciendi quod vult sicut liberum arbitrium. Ergo videtur, quod non sit potentia sola, sed vel habitus, vel potentia completa per habitum.

Sed contra. CONTRA :

1. Bernardus dicit : « Tres sunt potentiæ naturaliter animæ inditæ quas semper habet, scilicet rationalitas, voluntas, et libertas. » Et constat, quod libertatem vocat liberum arbitrium. Ergo liberum arbitrium est potentia.

2. Adhuc, Quidam objiciunt logice ad hoc per convenientias, sic : In anima est quædam potentia quæ semper trahit sursum, et remurmurat malo, et consentit bono, quæ dicitur synderesis, sive scintilla conscientiæ, et a quibusdam spiritus. Malach. II, 15 : *Custodite spiritum vestrum*. Et in anima est quædam potentia semper trahens deorsum quæ dicitur sensualitas, appetitus scilicet ad illicitum. Ergo ad perfectionem animæ exigitur, quod in ea sit potentia media flexibilis ad utrumque. Ergo liberum arbitrium est potentia naturalis animæ rationalis.

3. Adhuc, Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XXIV, cap. *Hic considerandum*, dicit sic, quod adjutorium homini datum, quo poterat manere si vellet, fuit libertas arbitrii ab omni labe et corruptela immunis, atque voluntatis rectitudo, et omnium naturalium potentiarum animæ sinceritas atque vivacitas. Talis sinceritas atque vivacitas non dicunt habitum ponentem aliqua, sed remotionem contrarii. Ergo videtur quod liberum arbitrium non sit nisi simplex potentia et non habitus.

SOLUTIO. Dicendum, quod revera liberum arbitrium est potentia perfecta per habitum naturalem : et habitus ille libertas ejus est. Et hoc optime ostendunt Gregorius Nyssenus, et Damascenus dicentes, quod cum de libero arbitrio est sermo, oportet eum præscire quid sit esse in ipso secundum causam et completum dominium : in nobis enim secundum causam est, cujus nos perfecte causa sumus et domini, et quod ita agimus, quod ad hoc nihil impellit vel agit nisi nos. Et ex hoc sequitur, quod nihil non rationalium animalium habeat liberum arbitrium. Naturalia enim non animata de necessitate agunt, et non de libertate, et non est in ipsis agere, vel non agere : propter quod actus eorum nec sequitur laus, nec vituperium. Bruta et animata passionibus sensibilium, hoc est, a sensibilibus illatis, impelluntur et aguntur ad operationes, et ideo non agunt nisi acta : nec est in ipsis simpliciter agere, vel non agere, nec habent dominium suarum actionum : sed sola intellectualia, Deus scilicet, Angelus, et homo hanc habent libertatem : quod est in ipsis agere vel non agere, et quod sunt domini suarum operationum. Et propter hoc etiam dicunt Gregorius Nyssenus et Damascenus, quod in libertate agendi et eligendi factus est homo ad imaginem Dei. Solutio.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Bernardus vocat *habitum* omne illud quod est consequens esse primum sive substantiale, et habetur ad agendum : sic enim potentia habitus naturalis est et species qualitatis, quæ dicitur naturalis potentia vel impotentia : et hoc modo relata ad actum recipit intensionem vel remissionem. Et sic dicitur esse liberius in justo quam in peccatore, et liberius in beato quam in misero : quia, sicut diximus, potentia completa est per habitum libertatis, et ab illa parte capit intensionem et remissionem. Ad 1.

AD ALIUD dicendum, quod hoc procedit : quia liberum arbitrium est potentia Ad 2.

completa per habitum, qui est libertas ejus.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod Augustinus non intendit, quod homo amiserit liberum arbitrium secundum quod potentia est, sed ex parte libertatis : quia scilicet non habet ita liberum et expeditum ad bonum sicut habuit, sicut patet, Joan. viii, 34 : *Qui facit peccatum, servus est peccati*.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod ex dictis Victorini nihil habetur, nisi quod est potentia completa per habitum : et hoc verum est.

Ad 5. Ad aliud etiam dicendum, quod hoc procedit : quia est potentia completa per habitum, sicut dictum est.

Ad object. 1. Ad id quod contra objicitur, dicendum quod liberum arbitrium est potentia animæ naturalis, fluens ab essentia animæ ex parte illa qua anima rationalis est actus corporis non obligatus materiæ corporali, sed potius subjiciens corpus, et continens ipsum et regens.

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod licet tales convenientiæ nihil probent per necessitatem, tamen probabiles sunt. Et hoc modo potest bene concedi, quod liberum arbitrium est potentia animæ media inter synderesim et sensualitatem.

Ad object. 3. Ad ultimum dicendum, quod dictum Magistri sumitur ex verbis Augustini *super Genesim ad litteram*, et vivacitas et sinceritas dicunt habitum libertatis incorruptum et sincerum.

MEMBRUM II.

Utrum liberum arbitrium sit potentia una, vel plures ?

Secundo quæritur, Utrum sit potentia una, vel plures ?

Et videtur, quod plures : quia

1. Dicit Augustinus, quod liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis. Et ponitur auctoritas a Magistro in libro II *Sententiarum*, distinct. XXIV. Ratio autem et voluntas non sunt una potentia. Ergo liberum arbitrium non est una potentia, sed plures, vel ad minus plurium potentiarum.

2. Adhuc, Dicit Bernardus, quod liberum arbitrium est consensus animi liber sui propter voluntatem, judex vel arbiter sui propter rationem. Et ex hoc sequitur idem quod prius.

3. Adhuc, Augustinus in libro de *Quinque responsionibus* dicit, quod cum de libero arbitrio loquimur, non de parte quadam animæ loquimur, sed de tota anima. Ergo videtur, quod liberum arbitrium sit omnes potentiæ quæ sunt in anima.

4. Adhuc, Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa* dicit sic : « Voluntas rationalis et liberi arbitrii est naturalis appetitus. In omnibus autem rationabilibus entibus ducitur magis naturalis appetitus quam ducat : libero enim arbitrio et cum ratione movetur, quia conjugatæ sunt cognoscitivæ et appetivæ virtutes in eodem : libero igitur arbitrio appetit, et libero arbitrio vult, et libero arbitrio inquirit et scrutatur, et libero arbitrio judicat, et libero arbitrio disponit, et libero arbitrio eligit, et libero arbitrio impetum facit, et libero arbitrio agit et operatur in eis quæ secundum naturam sunt[1]. » Videtur ergo, quod liberum arbitrium non sit potentia una vel unius, sed multarum valde. Inquirere enim rationis est, velle voluntatis, eligere eligentiæ, ut Aristoteles dicit in *Ethicis*, impetum facere ex passione iræ est et irascibilis, agere et operari generaliter est operativæ potentiæ.

5. Adhuc, Bernardus : « Conformatio est, ut imago faciat in corpore quod forma sive exemplar facit in orbe. Sed

[1] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 22.

illa forma movet potentissime, ordinat et administrat sapientissime, et nulla cogitur necessitate. » Ex hoc accipitur, quod liberum arbitrium facit in homine, quod Deus motor universalis in orbe. Ergo videtur, quod liberum arbitrium non sit una potentia, sed motor universalis.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod liberum arbitrium est una potentia habitualis, ut dictum est : cujus tamen libertas a coactione, quia cogi non potest, diffunditur per omnes potentias sibi subjectas et operationes. Et hoc est ideo, quia sicut dictum est in anteriori membro quæstionis, principium omnium operationum suarum in ipso est, et non agitur ab aliquo, sed agit libere, et sibiipsi causa est operationum. Et ideo, sicut dicit Aristoteles in primo *primæ philosophiæ*, sicut liberum dicimus hominem qui causa sui est, et sicut liberam dicimus scientiam quam propter seipsam volumus, et causa sui est, et non propter aliud : ita dicimus liberum arbitrium, quod in omnibus operibus et motibus sibi est causa, et non potest agi vel cogi ad aliud.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod liberum arbitrium dicitur facultas rationis et voluntatis, non quia sit ratio et voluntas, sed quia facultas ejus, hoc est, facilis libertatis potestas ejus, maxime est in voluntate et ratione : in voluntate sicut in movente et agente, in ratione sicut judicante et arbitrante et determinante quid agendum sit et qualiter. Sicut enim dicit Aristoteles in III de *Anima*, cap. de *movente*, licet vis appetitiva tam in sensibili quam in rationali moveat, tamen non movet nisi ad nuntium et judicium et determinationem virtutis cognitivæ, scilicet vel phantasiæ, vel intellectus, sive rationis : et illa facultas liberi arbitrii et libertas præcipue determinatur ad arbitrium rationis et ad appetitum voluntatis.

Ad 2. Ad aliud dicendum eodem modo : libertas enim præcipue est in voluntate, ut dicunt auctoritates, quæ cogi non potest : sed quia voluntas appetitiva est, et non movet nisi secundum judicium apprehensivæ potentiæ, ideo apponit et dicit, quod est judex sui propter rationem.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod Augustinus non vult dicere, quod liberum arbitrium sit omnes potentiæ, sed quod ejus judicium et facultas libertatis extenditur super omnes potentias non solum animæ, sed etiam corporis : libere enim ambulat, libere comedit, libere facit quidquid facit, ut dicit Anselmus.

Ad 4. Ad aliud quod dicit Damascenus, dicendum quod non intendit dicere, quod liberum arbitrium sit omnes potentiæ quas enumerat, sed quod universalis virtus ejus ut movens ex libertate extendatur super omnes potentias.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod bona est et attendenda auctoritas illa. Et non intendit dicere, quod secundum liberum arbitrium sit imago Dei ut est trinus et unus, sed quod secundum liberum arbitrium sit imago Dei prout est motor universalis : quia sicut Deus movetur in omnibus et per seipsum, est in ipso movere et non movere et disponere, et non cogitur aliqua necessitate : ita anima rationalis per liberum arbitrium movet omnia potentissime quæ sunt in regno animæ, et disponit secundum arbitrium proprium, et non cogitur aliqua necessitate. Et hæc est etiam causa propter quam Sancti omne meritum secundum quamlibet virtutem in quacumque potentia animæ sit, et omne demeritum secundum quodlibet vitium et peccatum, et omne quod est laude vel vituperio dignum, ponunt in libero arbitrio. Unde, Eccli. xxxi, 10 et 9 : *Qui potuit transgredi, et non est transgressus : facere mala, et non fecit. Quis est hic ? et laudabimus eum : fecit enim mirabilia in vita sua.*

MEMBRUM III.

Utrum liberum arbitrium sit potentia separata a ratione et voluntate, vel conjuncta istis?

Tertio quæritur, Utrum sit potentia separata a ratione et voluntate, vel conjuncta illis?

Et videtur, quod non.

1. Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa* : « Nihil aliud voco liberum arbitrium, nisi voluntatem[1]. »

2. Adhuc, Augustinus in libro III de *Trinitate* : « Nihil ita est in potestate nostra sicut voluntas, quæ cogi non potest. » Sed per esse in potestate nostra determinatur liberum arbitrium. Per idem ergo determinantur liberum arbitrium et voluntas : et quæ determinantur per eadem idem sunt : ergo liberum arbitrium et voluntas idem sunt.

3. Adhuc, Bernardus : « Non incongrue dicitur liberum arbitrium liber consensus propter voluntatem. »

4. Adhuc, Bernardus in libro de *Libero arbitrio* : « Liberum arbitrium ubique sequitur voluntatem, in tantum quod nisi voluntas defecerit, libertate non careat. »

5. Adhuc, Bernardus, ibidem, distinguit inter libertatem arbitrii, et libertatem consilii, et libertatem complaciti. Et dicit, quod libertas arbitrii est arbitrari sive judicare quid liceat et quid non liceat. Et sicut hæc libertas arbitrii, ita libertas consilii est determinare quid expediat et quid non expediat. Et eodem modo libertas complaciti est experiri quid libeat et quid non libeat. Ergo videtur, quod liberum arbitrium nec separatur a judicio rationis, nec a complacito voluntatis.

Contra : Sed contra.

1. Liberum arbitrium est potentia fluens a speciali essentialitate animæ rationalis : et hoc est, quod anima rationalis causa sui est in actibus, et domina suorum actuum, et non acta ab aliquo, sed agens libere, ut dicit Damascenus. Et consonat in hoc Gregorio Nysseno qui dicit, quod liberum arbitrium non est nisi ejus qui convenit in ipso esse causam et dominum omnium suarum actionum : in illo enim est principium sufficiens ad omnes actiones. Et hoc non habet anima rationalis in quantum est obligata materiæ, sed elevata super eam. Et quod fluit a speciali essentialitate animæ rationalis, specialis est potentia naturalis ipsius. Ergo liberum arbitrium specialis potentia est et naturalis animæ rationalis.

2. Adhuc, Secundum Augustinum in libro de *Libero arbitrio*, liberi arbitrii est eligere : quod non est rationis vel voluntatis : eligere enim est, ut dicit Damascenus, duobus vel pluribus propositis hoc alii vel aliis præoptare : et est specialis actus, qui nec rationi, nec voluntati convenit. Rationis enim est eligibilia proponere, voluntatis autem optare vel appetere. Sed conferre unum alteri, et acceptare quod melius est, videtur esse specialis potentiæ, quod est liberum arbitrium. Ergo videtur, quod liberum arbitrium sit specialis potentia divisa a ratione et voluntate.

3. Adhuc, Specialis potentia est, quæ speciali habitu perficitur ad agendum : sed sicut ratio habitu qui est lumen principiorum quo regit in arbitrando et judicando, perficitur ad arbitrandum, et sicut voluntas generalis perficitur virtutibus ad appetendum : ita liberum arbitrium habitu electivo (qui Græce προαίρεσις dicitur) perficitur ad eligendum : ergo videtur, quod sit potentia specialis sicut ratio, et sicut voluntas.

Solutio. Dicendum videtur, quod se- Solutio.

[1] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 22.

cundum dicta Sanctorum liberum arbitrium sit potentia specialis. Sed quia in regno animæ habet se sicut motor universalis se habet in orbe sive in universitate, propter quod etiam imago ejus dicta, ut in præhabito membro istius ejusdem quæstionis est determinatum : propter hoc virtus libertatis ejus in multis aliis potentiis sibi subjectis diffusa est, primo tamen in ratione, et deinde voluntate : propter quod etiam dicitur facultas rationis et voluntatis.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus non intendit dicere, quod liberum arbitrium sit voluntas essentialiter, sed quod ejus libertas primo est in voluntate.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod per idem determinantur quidem liberum arbitrium et voluntas, sed non æque : primo enim convenit libertas libero arbitrio per se, voluntati autem et rationi per participationem libertatis liberi arbitrii. Unde in processu argumenti est fallacia accidentis : quia sicut dicit Aristoteles in II *Elenchorum*, non oportet idem subjecto et accidenti inesse.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod hoc dicit Bernardus propter hoc, quod consensus liber est in omne illud quod faciendum est, vel appetendum, vel eligendum : quia in ipso et non in alio est causa consensus. Quod non est ita in ratione : quia illa cogitur aliquando ratione ejus de quo arbitratur, et cogitur ad ratiocinandum sic vel aliter ab ipsa virtute, quomodo non potest cogi voluntas.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod Bernardus non intendit, nisi quod voluntas primo participat libertatem : et ideo sine libero arbitrio numquam est. Appetitus enim qui est in brutis, non est voluntas : quia, sicut dicit Damascenus, passionibus agitur, et non agit. Et Aristoteles in II *Topicorum* : « Omnis voluntas in ratione est. » Et in libro de *Anima* : « In rationali voluntas fit. In irrationali autem parte sive sensibili desiderium et animus. »

Ad ultimum dicendum, quod distinctio Bernardi bona est, sed non probatur per eam, quod liberum arbitrium non sit potentia separata, sed quod libertas ejus participetur in actibus rationis et voluntatis, sicut sæpius dictum est. Ad 5.

Illa quæ objiciuntur in contrarium, procedunt. Ad object.

MEMBRUM IV.

Quid sit liberum arbitrium secundum definitionem et rationem ?

Quarto quæritur, Quid sit liberum arbitrium secundum rationem et definitionem ?

Et ponantur definitiones Sanctorum.

In *Itinerario* enim *Clementis* in secunda disputatione contra Simonem magum a beato Petro datur hæc : « Liberi arbitrii potestas est sensus animæ, habens virtutem qua se possit ad quos velit actus inclinare. »

Augustinus in libro de *Libero arbitrio* dat hanc : « Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, et malum ea deserente. »

Bernardus in libro de *Libero arbitrio :* « Liberum arbitrium est consensus liber ob voluntatis inamissibilem libertatem, et rationis indeclinabile judicium. »

Anselmus in suo libro de *Libero arbitrio* dat hanc : « Liberum arbitrium est potestas conservandi rectitudinem voluntatis propter se et propter ipsam rectitudinem. »

Et de istis definitionibus quæruntur duo.

Primum est de singulis istarum definitionum.

Secundum, De omnibus in communi in quo differant, et in quo conveniant.

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS I.

De singulis definitionibus liberi arbitrii in speciali.

Ad primam quæ est Petri definitionem objicitur sic :

1. Videtur enim non definire liberum arbitrium, sed liberi arbitrii potestatem, quæ non videtur convenire cum definitione Augustini, quæ in recto et non in obliquo facultatem prædicat de libero arbitrio cum dicit, *liberum arbitrium est facultas*

2. Adhuc, Non dicit cujus potestas, sit, scilicet rationis vel voluntatis : et sic videtur esse diminutus.

3. Adhuc, Quod dicit, *sensus animæ*, videtur non convenire : quia liberum arbitrium non est pars sensibilis animæ, sed rationalis.

4. Adhuc, Quod dicit, *habens virtutem*, videtur superfluum : quia cum ante dixit, quod est *potestas*, satis intelligebatur, quod habebat virtutem.

5. Adhuc, Cum liberum arbitrium sit facultas rationis et voluntatis, debuit dicere non tantum ad quos se voluerit actus inclinare, sed ad quos actus ex arbitrio se voluerit inclinare.

Ulterius objicitur contra secundam definitionem : quia

1. Non est una facultas duarum potentiarum : sed voluntas et ratio duæ potentiæ sunt : ergo una facultas non est utriusque : et sic liberum arbitrium non est facultas rationis et voluntatis.

2. Adhuc, Hoc quod additur, *qua bonum eligitur gratia assistente, et malum ea deserente*, videtur esse superfluum : quia præcedens convertitur cum libero arbitrio : et sic videtur esse liberi arbitrii ratio et sufficiens definitio.

3. Adhuc, Quod dicitur, *malum ea deserente*, objicit Anselmus, sic dicens : « Putasne quod additum minuit, et subtractum auget, esse libertatem vel partem libertatis ? » Quasi dicat : Posse facere malum impotentiæ est, quæ addita libertati minuit libertatem, et subtracta auget. Ergo nec libertas est, nec pars libertatis : et sic non debuit poni in definitione.

Ulterius objicitur contra tertiam quæ est Bernardi : et objicitur,

1. Contra hoc quod dicit, *liberum arbitrium est consensus :* consensus enim est duorum in idem sensus : et si liberum arbitrium talis consensus est : aut intelligitur de consensu mentis et intellectus, qui semper rectus est : et sic nullus consensus liberi arbitrii erit malus, quod falsum est. Aut intelligitur de consensu sensualitatis et carnis, qui semper malus et corruptus est : et sic nullus consensus liberi arbitrii erit bonus, quod iterum falsum est.

2. Si quis dicat, quod intelligitur indifferenter de uno vel de alio. Occurrit beatus Bernardus, sic dicens : « Nemo putet ideo dictum liberum arbitrium, quod inter bonum et malum potestate et facultate versetur. » Ergo indifferens consensus ad bonum et ad malum non pertinet ad liberi arbitrii definitionem.

3. Adhuc, Objicitur de hoc quod dicit, *ob voluntatis inamissibilem libertatem :* dicit enim Augustinus in *Enchiridion* [1], ut paulo ante habitum est, quod homo male utens libero arbitrio, et se perdit et ipsum. Ergo libertas voluntatis amissibilis est : non ergo inamissibilis.

4. Adhuc, Quod dicit, *et rationis indeclinabile judicium :* nihil enim judicat

[1] S. Augustinus, In Enchiridion, cap. 30.

ratio a quo non possit declinare voluntas : et sic declinabile est judicium rationis. Unde Bernardus ibidem dicit, quod « si ratio indiceret necessitatem voluntati, jam non esset libera voluntas. »

5. Adhuc, Ratio non arbitratur nisi per modum consilii. Ergo quod dicitur, quod *rationis indeclinabile est judicium*, magis pertinet ad libertatem consilii, cujus est determinare quid expediat et quid non expediat : quam ad libertatem arbitrii, cujus est judicare quid liceat et quid non liceat : et sic male ponitur in definitione liberi arbitrii.

Ulterius objicitur de quarto quæ est Anselmi. Et videtur non esse conveniens: quia

1. Sicut probat Aristoteles in IX *Metaphysicæ* suæ, potestates rationabiles sunt ad opposita. Liberum arbitrium est potestas rationalis. Ergo est ad opposita. Peccat ergo Anselmus, quando definit ad unum tantum : non ergo debet dici potestas conservandi rectitudinem voluntatis.

2. Adhuc, Non habens rectitudinem non potest conservare rectitudinem : damnati, sicut diabolus et in inferno positi, nec habent nec possunt habere rectitudinem propter obstinationem in malitia : ergo secundum hoc non haberent liberum arbitrium, quod omnino falsum est.

3. Adhuc, Cum dicit, *propter se et propter ipsam rectitudinem*, videtur inconveniens : quia nihil ordinatur ad seipsum ut ad finem.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod omnes istæ definitiones convenientes sunt : sed prima quæ est beati Petri, magis substantiam dicit liberi arbitrii.

Diffin. 1. Ad 1. Ad primum autem quod objicitur, dicendum, quod beatus Petrus in definitione liberi arbitrii ponit potestatem ut genus : quod si ut superius accipiatur, de inferiore prædicatur oblique : est enim speciei genus. Si autem accipiatur ut subjectum primum potentiarum et quidquid est, tunc respicit inferiora ut in recto posita. Et unum respicit Petrus, alterum Augustinus. Et idcirco utraque definitio bona est, et dicit potestatem primam stantem per habitum. Et quod addit, *sensus animæ*, intelligit de sensu spirituali, qui est apprehensio faciendi vel non faciendi. Et quod dicit, *ad quos se voluerit actus divertendi*, est de ratione libertatis, quæ ad nihil obligatur ex necessitate.

AD ALIUD dicendum, quod *cujus potestas sit* intelligitur ex ipso nomine : arbitrium enim rationis est et libertas voluntatis. Ad 2.

AD ALIUD dicendum, quod *sensus* dicitur ibi spiritualis vis apprehensiva præsentis in anima, sicut in sacra Scriptura sæpe intellectus dicitur sensus : quia est præsentis in anima acceptio : omnes enim tales vires apprehensivas Aristoteles in III de *Anima* vocat *acceptionis partes*. Ad 3.

AD ALIUD dicendum, quod licet virtus sit potentia, tamen non dicit potestatem ut potestatem, sed ut ultimum potestatis : et ideo non fuit superfluum addere. Ad 4.

AD ALIUD dicendum, quod potius ponit *ad quos se voluerit*, quam ad quos ex arbitrio se voluerit : quia illud magis est libertatis. Ad 5.

AD ID quod primo objicitur contra secundam, dicendum quod una facultas non est duarum potentiarum omnino separatarum : sed sic non habent se ad invicem ratio et voluntas, sed potius voluntas informatur ex parte voliti a ratione : ratio enim determinat voluntati quid velle liceat et quid expediat : et sic una facultas potest esse duarum potentiarum. Diffin. 2. Ad 1.

AD ALIUD dicendum, quod licet convertatur cum libero arbitrio, tamen non superflue additur, *qua bonum eligitur*, etc. : quia per illud cognoscitur facultas libertatis ejus, quæ est passio ejus propria, sine qua definitio esset logica et Ad 2.

vana. Dicit enim Aristoteles in principio primi de *Anima*, quod per quascumque definitiones non contingit cognoscere de passione, facile de ipsis manifestum est, quod logicæ sunt et vanæ omnes.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod eligere malum gratia deserente, dupliciter potest accipi, scilicet ut est potentia determinata ad facere malum : et sic verum dicit Anselmus, quod est impotentia, nec libertas, nec pars libertatis. Potest etiam accipi ut signum libertatis a coactione ad bonum : et sic pertinet ad perfectionem libertatis : et sic accipit Augustinus in definitione.

Diffin. 3. Ad 1. Ad id quod ulterius objicitur de definitione Bernardi, dicendum quod liberum arbitrium dicitur consensus rationis et voluntatis : quia in hoc idem quod ex arbitrio determinat ratio faciendum, consentit voluntas et complacet sibi de faciendo, et, sicut dicit Damascenus, impetum facit in illud movendo. Unde non dicitur ibi consensus neque intellectus, qui semper rectus est, neque cum carne qui semper non est rectus.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod non dicitur consensus indifferens inter bonum et malum, sicut dicit Bernardus, sed potius, sicut dictum est, rationis et voluntatis in arbitrato et volito.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod multiplex est libertas, scilicet a coactione, et hæc inamissibilis est : et a peccato, et a miseria, et hæc amissibilis est. Et de prima intelligit Bernardus.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod rationis *indeclinabile* judicium dicitur : quia ratio ut ratio semper determinat per rationem liciti vel non liciti de faciendo vel non faciendo : nec errat, neque declinat ab hoc judicio : tamen hoc non infert necessitatem voluntati quin possit a judicato declinare.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod *consilium* duobus modis dicitur, scilicet inquisitio de faciendo, et sic cum dubio est consilium. Dicitur etiam definitio de faciendo, et sic numquam est in dubio. Et hoc modo idem est de libertate consilii, et de libertate arbitrii : et sic accipit Bernardus, quando ponit in definitione liberi arbitrii.

Ad id quod objicitur contra quartam, dicendum quod Anselmus definit liberum arbitrium in comparatione ad finem. Diffin. 4.

Ad id quod contra objicitur, dicendum quod Aristoteles probat potentiam naturalem esse ad opposita sicut ad objecta : et hoc non repugnat ei quod est esse ad unum sicut ad finem. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod non habens rectitudinem secundum actum, potest habere potestatem servandi rectitudinem, non quam habet secundum actum, sed quam secundum aptitudinem posset et deberet habere. Unde etiam in damnatis potestas est servandi rectitudinem secundum ordinem naturæ : quia sine hac potestate non esset perfecta et completa natura rationalis. Ad 2.

Ad ultimum dicendum, quod finis, ut dicit Aristoteles, non finitus nec infinitus est : est enim propter se in omnibus quæ ad finem ordinantur. Et ita dicit hic Anselmus, quod rectitudo servatur propter se : eo quod ulterius ad alium finem non ordinatur. Ad 3.

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS II.

De definitionibus liberi arbitrii in communi, penes quid accipiantur, in quo conveniant, et in quo differant ?

Secundo quæritur, Penes quid accipiantur tot definitiones ?

1. Cum enim unius rei unum sit esse, ut dicit Aristoteles in VII *Topicorum*, et

definitio indicat esse, videtur quod unius non sit nisi una definitio.

2. Adhuc, Per definitiones assignatas videtur liberum arbitrium poni in diversis generibus, quod esse non potest : una enim species est in uno genere, et Philosophus dicit, quod diversorum generum et non subalternatim positorum diversæ sunt species. Petrus autem liberum arbitrium ponit in genere potestatis, Augustinus in genere facultatis, Bernardus in genere consensus.

Solutio. Ad 1 et 2.

SOLUTIO. Ad primum dicendum, quod licet unius rei unicum sit esse substantiale, tamen secundum comparationem ad diversas causas diversi sunt modi illius esse, et sic diversis definitionibus potest definiri. Et definitio quidem Petri datur per genus et differentiam quæ est causa libertatis : habere enim virtutem inclinandi se ad quos vult actus, confert libero arbitrio quod in seipso habet principium et dominium suorum actuum, et est propria causa libertatis : quia sic causa sui est et non alterius. Comparatum autem ad causam moventem, sic pro certo consensus est, ut dicit Bernardus : consensus enim est, ut movet ad libere arbitrandum et judicandum, et ad libere eligendum et appetendum et impetum faciendum. Comparatum autem ad causam formalem, definitur a quibusdam sic : Liberum arbitrium est liberum de voluntate judicium : tale enim judicium forma est liberi arbitrii, quam secundum Damascenum in omnibus ponit sibi subjectis, sicut patet in auctoritate superius inducta. Definitio autem Augustini datur in comparatione ad causam quæ est quasi materialis : ratio enim et voluntas quasi materia sunt in quo ponit libertatem primo. Definitio autem Anselmi datur in comparatione ad finem.

Et sic secundum diversas considerationes diversas habet definitiones, et in diversis ponitur generibus.



TRACTATUS XV.

DE POTENTIIS ANIMÆ, QUIBUS PERFICITUR ANIMA IN NATURALIBUS.

Deinde quærendum est de his quæ dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XXIV, cap. *Est enim sensualitas*.

Et quæruntur quatuor, scilicet quid sit sensualitas ?

Et si est una simplex potentia, vel in se habens plures, scilicet irascibilem, et concupiscibilem ?

Tertio, Si habet aliquid rationis ?

Quarto, Si est in ea peccatum, vel non ?

QUÆSTIO XCII.

De sensualitate.

MEMBRUM I.

Quid sit sensualitas ?

Ad primum proceditur sic :

1. Dicit Magister, quod sensualitas est vis animæ inferior, ex qua est motus qui intenditur in corporis exteriores sensus, et appetitus rerum ad corpus pertinentium.

Et contra hoc objicitur : Motus enim qui intenditur in corporis sensus, duplex est. Aut enim intenditur in sensibilia accepta per sensus : et sic sensualitas non est nisi sensus communis, qui intenditur in sensata dividendo et componendo ea. Aut est motus qui intenditur in ea quæ accipiuntur cum sensatis, sicut ovis figuram lupi accipit in sensu, et cum figura lupi accipit quod lupus est inimicus, et fugit. Et sic est de omni-

bus sensatis, quod semper accipiuntur cum eis quæ sunt convenientia vel inconvenientia : et sic vel fugiunt si sunt inconvenientia, vel appetunt si convenientia sunt : et sic sensualitas non erit nisi æstimativa.

2. Adhuc, Appetitus rerum ad corpus pertinentium duplex est. Quædam enim res ad corpus pertinentes sunt concupiscibiles : et in illas est motus concupiscibilis sive desiderii sensibilis. Quædam sunt nocivæ et inimicæ : et contra illas insurgit irascibilis. Videtur ergo cum omnia ista importet appetitus, quod non propriam de sensualitate dat definitionem quando dicit, quod sensualitas est quædam vis animæ inferior quæ intenditur in corporis exteriores sensus, et appetitus rerum ad corpus pertinentium.

Solutio. Ad 1. SOLUTIO. Dicendum, quod bona est definitio quam ponit Magister : sensualitas enim est una quædam vis communis qua exteriori motu sensibilium vel acceptorum cum sensibilibus illecebroso motu intenditur ad appetendum ea quæ carnis sunt. Et hoc non est sensus communis, nec æstimativæ. Sensus enim communis non nisi componit et dividit sensata particularia, ut dicat hoc album esse, hoc dulce. Æstimativa autem non nisi æstimat de amico vel inimico, convenienti vel inconvenienti, in quibus motibus nihil est illecebrosum et serpentinum quod pectore et ventre repat ad illicitum more serpentis.

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod appetitus rerum ad corpus pertinentium dupliciter consideratur, scilicet ut simplex et naturalis : et sic est concupiscibilis vel irascibilis, quæ naturales sunt vires animæ sensibilis appetitivæ. Omne enim animal, et omne animatum naturaliter appetit convenientia sibi, et fugit contraria, et insurgit, ut dicit Plato in *Menone*, contra inimica. Et sic isti motus simplices sunt concupiscibilis et irascibilis. Est etiam appetitus improbus ad illicitum, præcipue in homine, qui serpentiva suasio est, quia pectore et ventre repit ad persuasionem illiciti et appetendum vel persequendum contrarium furiose, et non secundum rationem : et hic appetitus proprie est sensualitatis.

MEMBRUM II.

Utrum sensualitas sit una simplex potentia, vel in se habens plures, scilicet concupiscibilem et irascibilem [1] *?*

SECUNDO quæritur, Si sit una simplex potentia, vel in se habens plures, scilicet concupiscibilem et irascibilem?

Et videtur, quod sic, quod contineat in se plures.

1. Ad sensualitatem enim pertinet secundum Magistrum omne illud ex quo est motus qui intenditur in corporis exteriores sensus, et appetitus rerum ad corpus pertinentium. Concupiscibilis et irascibilis non sunt nisi eorum quæ pertinent ad corporis exteriores sensus. Ergo videtur, quod concupiscibilis et irascibilis pertinent ad sensualitatem : et sic non est una sola et simplex vis, sed composita ex multis.

2. Adhuc, In concupiscentia homo communicat cum brutis : et cujus est actus, illius est potentia : ergo etiam in concupiscibili communicat : et eadem ratio est de irascibili : videtur ergo, quod hæc insit secundum sensualitatem secundum definitionem quæ præassignata est de sensualitate.

3. Adhuc, Istæ vires secundum quod videtur dicere Damascenus in libro II de

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXIV, Art. 8. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

Fide orthodoxa [1], ubi distinguit lætitias, videntur distingui secundum passiones naturales, quæ sunt concupiscentia, gaudium, spes, tristitia, timor : ut scilicet concupiscentia sive spes sit de futuro delectabili, et gaudium sive lætitia de præsenti, timor sit fuga futuri mali, tristitia de præsenti. Hæ autem passiones præcipue secundum Platonem non conveniunt nisi sensibili animæ : dicit enim Plato, quod omnis delectatio est generatio in sensibilem animam : et cum opposita sint nata fieri circa idem, tunc necesse est, quod omnis tristitia sit generatio in sensibilem animam. Videtur ergo, quod hæc omnia conveniunt et insunt secundum sensualitatem secundum Magistrum in libro II *Sententiarum*, distinct. XXIV, cap. *Est autem sensualitas*. Secundum enim definitionem quam ponit ibidem, tunc oportet, quod omnes vires istas contineat. In omnibus enim est appetitus rerum ad corpus pertinentium.

Sed contra. SED CONTRA hoc est, quod videtur nomen *sensualitatis* concernere in ratione sua motum ad illicitum : concupiscibilis autem et irascibilis secundum quod sunt sensibilis animæ non movent nisi ad naturalem. Omni enim vivo est naturale appetere conveniens secundum naturam : et hoc est virtus concupiscibilis. Similiter omni vivo naturale est insurgere contra nocivum et inimicum et fugere illud : et sic videtur, quod hoc insit secundum vitalem potentiam, et tamen tantum secundum sensualem.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod in veritate concupiscibilis et irascibilis, quæ moventur secundum impetum passionum, sunt partes sensualitatis, sicut probant objectiones inductæ. Oportet enim in talibus primo malum vel bonum cum sensu accipere vel per sensum, secundo per sensum communem componere vel dividere cum aliis sensatis, tertio per imaginationem in se reducere, quarto per æstimativam æstimare æstimatione convenientis vel nocivi : et sic tandem per concupiscibilem appetere, vel per irascibilem detestari vel fugere.

AD ID quod contra objicitur, dicendum quod hæc secundum vitalem potentiam non insunt, sed secundum sensualem, nisi secundum eos qui dicunt, quod plantæ naturales habent sensus, sicut dicit Isaac : secundum illos enim hæc naturaliter sunt in viventibus, et non secundum sensualem motum, sed secundum naturalem motum. Et dat signum : quia plantæ si fundatur ad radices aqua salsa, contrahuntur in radicibus ac si fugiant nocivum. Et si fundatur aqua dulcis mixta fimo ovium, dilatantur ad ipsum humorem ac si concupiscant ipsum. Ad object.

MEMBRUM III.

Utrum sensualitas habeat aliquid rationis ?

TERTIO quæritur, Si habeat sensualitas aliquid rationis ?

Et videtur, quod non : quia

1. Ratio non est nobis communis cum brutis, sicut dicit Augustinus : sensualis autem motus nobis est communis cum brutis : ergo videtur, quod sensualitas nihil rationis participat.

2. Adhuc, Sensualis motus est rerum ad corpus pertinentium, ut dicunt Damascenus et Augustinus. Ratio non est corporum, sed abstractorum a formis corporalibus. Ergo videtur, quod sensualitas nihil participat rationis.

3. Adhuc, Motus sensualitatis semper est cum hic et nunc : rationis numquam, sed de his quæ sunt semper et ubique :

[1] S. J. DAMASCENUS, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 13.

ergo videtur, quod sensualitas nihil rationis participat.

Sed contra. CONTRA :

1. In libro II *Sententiarum*, distinct. XXIV, Magister dicit, quod sensualitas comparatur mulieri : vir autem et mulier æqualiter rationales sunt, ut dicit Augustinus.

2. Adhuc, I ad Corinth. XI, 7, super illud : *Mulier gloria viri est*. Glossa : « Mulier per sensualitatem intelligitur. »

3. Adhuc, Augustinus in libro XII de *Trinitate*, tractans illud, *Faciamus hominem* [1] : et illud, *Faciamus ei adjutorium simile sibi* [2], dicit sic : « Sicut in omnibus pecoribus non est inventum adjutorium simile viro, nisi detractum de illo in conjugium sui formaretur, ita menti nostræ, qua supernam consideramus veritatem, nullum est ad usum rerum corporalium, quantum naturæ hominis satis est, simile adjutorium ex animæ partibus quas communes cum pecoribus habemus. Et ideo rationabile nostrum non ad unitatis divortium separatum, sed in auxilium societatis quasi derivatum, in sui operis dispartitur officium [3]. » Ex hoc accipitur, quod si sensualitas tenet locum mulieris in matrimonio spirituali, sensualitas aliquid rationis habet.

4. Adhuc, Constat quod sensualitas motus est in quinque corporis exteriores sensus, et homo qui dicitur exterior, et participat rationem, est sicut interior : non enim potest dici, quod homo exterior rationale animal non sit : quia sic etiam sequeretur, quod non esset homo : et si non esset homo, homo non esset homo exterior : ergo videtur, quod sensualitas participat rationem.

5. Adhuc, Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* : « Si exterior homo vita illa accipitur, qua per corpus sentimus quinque notissimis sensibus, quos cum pecoribus habemus communes : nam et ipsa molestiis sensibilibus quæ persecutionibus ingeruntur, corrumpi potest : non immerito et ipse homo particeps dicitur similitudinis Dei, non solum quia vivit, quod etiam in bestiis apparet, sed amplius quod ad mentem convertitur se regentem [4]. » Videtur ergo, quod sensualitas aliquid habeat similitudinis Dei : similitudo autem non est nisi secundum rationem : ergo aliquid habet rationis.

Sed contra. CONTRA :

1. In libro II *Sententiarum*, distinct. XXIV, dicit Magister per verba Augustini, quod ibi incipit ratio, ubi nobis nihil commune est cum bestiis. In sensualitate communicamus cum bestiis. Ergo in sensualitate nihil est rationis.

2. Adhuc, Serpentinus motus est in sensualitate, qui nihil habet rationis : videtur ergo, quod sensualitas nihil habet rationis.

3. Adhuc, Sensualitas ad exteriorem hominem pertinet, ratio vero ad interiorem. Et de hoc dicit Apostolus, II ad Corinth. IV, 16 : *Licet is qui foris est, noster homo corrumpatur, tamen is qui intus est, renovatur de die in diem.* Ibi Glossa : « Quidquid nobis est commune cum pecore, exterior homo est. »

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod *participare rationem* dupliciter dicitur, scilicet ut per naturam, et ut per rationis suasionem et ordinem. Primo modo sensualitas non participat rationem, sed irrationalis motus est et cum impetu. Secundo modo participat rationem : quia suadetur et ordinatur a ratione. Et ideo Aristoteles in I *Ethicorum* dicit, quod irrationabile duplex est : et unum quidem suasibile ratione et ordinabile : et hoc est humanum, et est subjectum vitii et virtu-

[1] Genes. I, 26.
[2] Ibidem, II, 18.
[3] S. AUGUSTINUS, Lib. XII de Trinitate, cap. 3.
[4] S. AUGUSTINUS, Lib. LXXXIII Quæstionum, Quæst. 51.

tis : temperantia enim in concupiscibili est, fortitudo autem in irascibili. Unde etiam Augustinus dicit, quod sensualitas convertitur ad mentem, quia mente rationali suadetur et ordinatur, et obedit ad virtutis actum : et hoc modo participat ordinem rationis, et non aliter.

Ad 1. Ad primum ergo quod contra objicitur, dicendum quod istæ metaphoræ de viro et muliere valde differenter accipiuntur in Scripturis. Et quando mulier sensualitas dicitur, a mollitie accipitur et a subjectione : quia sicut mulier viro, ita debet esse subjecta sensualitas ordini rationis : tamen proprie non dicitur mulier, quia non est in eadem connaturalitate cum viro secundum speciem, sed in eodem genere tantum, sicut bruta ejusdem generis sunt cum homine.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod mulier ibi iterum sensualitati attribuitur, in quantum sensualitas est ordinabilis ad rationem, et ut mollis subjecta est rationi quasi viro.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod Augustinus loquitur ibi proprie : et ideo secundum eum sensualitas non est mulier, sed inferior portio rationis, sicut inferius ostendetur.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod exterior homo pertinet ad sensualitatem, quæ nobis communis est cum bestiis, et non dicitur homo nisi ab ordinabilitate rationis, sicut omnia animalia in nobis et brutalia dicuntur humana, quia ordinantur ad rationem sicut ad formam constitutivam et specificam, sicut potentiæ ordinantur ad ultimam formam specificam et constitutivam.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod Augustinus optime dicit, et in veritate sensualitas aliquid participat rationis et similitudinis divinæ in hoc, quod suasibilis est et ordinabilis ad rationem : sicut etiam diximus, quod figura corporis ad imaginem Dei pertinet in hoc, quod sursum erigit ad cœlestia contemplanda,

Ea quæ ulterius objiciuntur, concedenda sunt. Per naturam enim sensualitas nihil habet rationis, licet suasibilis sit a ratione et ordinabilis : et ideo ad individuam vitam matrimonii spiritualis (quod inter superiorem partem rationis est et inferiorem) non pertinet, nisi similiter sicut a principio constitutionis hominis et creationis animalia bruta subjecta sunt homini. Ad object.

MEMBRUM IV.

Utrum in sensualitate sit peccatum, vel non [1] *?*

Quarto quæritur, Si in sensualitate sit peccatum, vel non ?

Et videtur, quod sic.

1. Ita dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XXIV, cap. *Nunc superest.* « Non omne veniale peccatum geritur secundum rationem. Illud enim quod in solo motu sensualitatis existit, peccatum est quod non est secundum rationem. »

2. Et ibidem, « Si in solo motu sensuali tantum peccati illecebra remaneat et teneatur, veniale ac levissimum peccatum est. » Ex his accipitur, quod in sensualitate peccatum est : ergo in sensualitate peccatum est.

3. Adhuc, Ad Ephes. iv, 26, super illud : *Irascimini, et nolite peccare*, Glossa : « Surgit motus animi qui jam non est in potestate nostra, propter pœnam peccati : nisi ei consentiat ratio, permittit Apostolus irasci, quod est humana tentatio [2] : » et constat, quod lo-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXIV, Art. 9 et 12. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] I ad Corinth. x, 13 : *Tentatio vos non apprehendat nisi humana.*

quitur de ira primo motu : et constat, quod ille in sensualitate est : ergo peccatum in sensualitate est.

Sed contra. CONTRA :

1. Vitium et virtus opponuntur. Sensualitas prout nobis communis est cum brutis, subjectum virtutis non est, quia etiamsi virtus sit in concupiscibili vel irascibili, non est tamen in eis, nisi prout illæ potentiæ sunt ordinabiles a ratione et suasibiles, et secundum actum ordinatæ et persuasæ. Et hoc est quod dixerunt antiqui, quod virtus non est nisi in concupiscibili et irascibili. Ergo videtur, quod nec vitium sit in sensualitate secundum quod sensualitas est.

2. Adhuc, Peccatum est, ut dicit Augustinus in libro XXII *contra Faustum*, dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Nihil tale confert sensualitas prout nobis est communis cum brutis. Ergo videtur, quod hoc modo non sit in sensualitate peccatum.

3. Adhuc, Augustinus in libro I *Retractationum :* « Peccatum est adeo voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum [1]. » Voluntas non est in sensualitate. Ergo videtur, quod peccatum etiam non possit esse in sensualitate.

4. Adhuc, Peccatum in actu est corruptio speciei, modi, et ordinis in actu : talis modus, species, et ordo non sunt in actu nisi secundum rationem : ergo peccatum quod est corruptio modi, speciei, et ordinis, non ponit in esse nisi in actu qui est secundum rationem : talis actus non potest inesse sensualitati quæ est nobis communis cum brutis : ergo in sensualitate tali non potest esse peccatum.

Solutio. SOLUTIO. Ad hoc satis responderunt antiqui bene distinguentes, quod peccatum dupliciter dicitur esse in aliquo, scilicet ut in subjecto, vel ut in principio sive origine. Si ut in subjecto, dixerunt quod peccatum non est in sensualitate prout nobis est communis cum brutis. Si ut in origine sive in principio : tunc potest accipi *sensualitas* dupliciter, scilicet antecedenter ordinata ad rationem, vel consequenter. Antecedenter, ut offerens rationi delectabile conceptum : et hoc naturale est, et non peccatum, maxime quando accipitur sensualitas pro potentia naturali, non ut corrupta vel infecta corruptione primi serpentis. Sed tunc incipit peccatum esse, quando ratio hoc accipit inordinate, et per hoc avertitur ab ordine recto, et sic peccatum magis est in ratione, quam in sensualitate. Non enim est in sensualitate nisi quasi materialiter, prout originatur motus ille ex corruptione sensualitatis : quod potius est pœna primi peccati, quam peccatum. Peccatum enim ibi incipit esse, ubi fit aversio ab incommutabili bono : et hoc non est nisi secundum rationem. Et hæc solutio bona est, et trahitur ex ipsis verbis Augustini, ubi distinguit gradus peccati, qualiter scilicet peccatum perficitur in nobis sicut in primis parentibus, scilicet suggestione sensualitatis sicut serpentis, et gustu inferioris partis rationis sicut mulieris, et consensu superioris partis rationis sicut viri. Et hæc verba Augustini ponuntur in *Littera* libri II *Sententiarum*, distinct. XXIV, cap. *Illud quoque prætermittendum non est.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Magister vocat ibi veniale peccatum motum primum, qui non est in sensualitate nisi sicut in corrupta origine : et sic potius est pœna peccati, quam peccatum : quia perfectam rationem peccati non habet, eo quod etiam contra voluntatem sæpe surgit in homine. Et hoc est quod dicitur, ad Roman. VII, 10 et 11 : *Si autem quod nolo, illud facio, consentio legi, quoniam bona est. Nunc autem jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum.* Glossa, hoc est, corruptio peccati. Ad 1.

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. I Retractationum, cap. 13.

Ad 2. Ad aliud eodem modo dicendum, quod non dicitur veniale et levissimum peccatum propter aliud, nisi quod procedit ex corruptela primi peccati, qua factum est, quod sensualitas non obedienter se habet ad rationem.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod Glossa dicit hoc quod dictum est. Dicit enim talem motum non esse peccatum, sed pœnam peccati : et non esse in potestate nostra, quia contra voluntatem sæpe surget.

Ad object. 1. Ad aliud dicendum, quod hoc procedit et veritatem concludit.

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod talis definitio est mortalis peccati, quod perfectam rationem peccati habet : et non convenit primo motui, qui pœna peccati est, et nihil habet de forma peccati, nisi in quantum ex corruptione primi peccati procedit.

Ad object. 3. Ad aliud dicendum, quod hoc etiam intelligitur de mortali peccato, et non de primo motu corruptionis antiquæ, quæ sæpe insurgit contra voluntatem.

Ad object. 4. Ad ultimum dicendum, quod corruptio modi, speciei, et ordinis in actu perfecte non sunt nisi in mortali peccato. In veniali autem non sunt nisi in dispositione ad talem corruptionem. In primo autem motu corruptionis primi peccati non sunt nisi in initio materiali peccati, qui si perficiatur in ratione et voluntate, peccatum ponit in esse, quod est corruptio modi, speciei, et ordinis.

Ex dictis patet solutio cujusdam quæstionis quam quidam faciunt, licet non oporteret. Quærunt enim, Quare Philosophi non pervenerunt ad cognitionem sensualitatis, prout hic disputamus de ipsa, et tamen pervenerunt ad cognitionem concupiscibilis et irascibilis et aliarum potentiarum motivarum, quæ nobis communes sunt cum brutis ?

Hujus enim causa est, quia nos sensualitatis nomine potentiam accipimus et appetitum, qui serpentino suasu et deceptione se habet ad rationem : et hoc non cognoverunt Philosophi.

QUÆSTIO XCIII.

De ratione et ejus partibus.

Deinde, Quæritur ratione ejus quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XXIV, in illo cap. *Est enim sensualitas*. « Et ubi nobis gradatim in « consideratione partium animæ progre- « dientibus, primum aliquid occurrit « quod non est nobis commune cum « bestiis, ibi incipit ratio. » Et inducit Augustinum in libro XII de *Trinitate* sic dicentem : « Videamus ubi sit quasi quoddam hominis exterioris et interioris confinium [1]. »

Ratione cujus quærendum est de ratione.

Et quæruntur sex.

Primo, quid sit ratio ?

Secundo, In quo differt ab intellectu agente, possibili, adepto, et speculativo ?

Tertio, Quid sit superior portio rationis ?

[1] S. Augustinus, Lib. XII de Trinitate, cap. 8.

Quarto, Quid sit portio rationis inferior?

Quinto, Qualiter conjugium spirituale sit inter superiorem et inferiorem portionem rationis?

Sexto, Qualiter peccatum consummetur in illis ad similitudinem primi peccati primorum parentum?

MEMBRUM I.

Quid sit ratio?

Primo ergo quæritur, Quid sit ratio?

1. Et sumatur definitio Isaac in libro de *Definitionibus*, qui eam definit sic: « Ratio est vis sive virtus animæ. faciens currere causam in causatum. » Secundum hoc enim ratio est virtus collativa et ratiocinativa, secundum quod Boetius dicit, quod « argumentum est ratio rei dubiæ faciens fidem : » et sic ratio videtur esse tam superioribus quam inferioribus inhærescens : de utrisque enim argumentatur quid conveniens et quid inconveniens.

2. Adhuc, Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa* dicit, quod « cum ratione et libero arbitrio homo rationalis inquirit et scrutatur et disponit et judicat.» Et hæc omnia ratiocinantis sunt. Videtur ergo, quod primus actus rationis sic definitæ, sit inquisitio principiorum ex quibus argumentetur : secundus perscrutatio, in qua ponderantur principia quantæ virtutis sint ad inferendum conclusionem propositam : et tertius actus sit judicare quid ex quo inferri posset : et quartus sit disponere sive ordinare qualiter ex ipsis inferatur conclusio proposita : hæc enim omnia sunt ratiocinationis.

Sed contra. Contra :

1. Hæc enim non habentur perfecte ab homine a natura, sed acquisitione artis et scientiæ, sicut et dicit Aristoteles in principio *Posteriorum*, quod « omnis ars et omnis doctrina intellectiva (et alia translatio habet cogitativa sive ratiocinativa) ex præexistenti fit cognitione. » Isaac autem loquitur de ratione secundum quod est vis naturalis et pars animæ. Ergo videtur, quod hoc modo definire non debuit. Sicut enim dicit Aristoteles in VI *Topicorum* : Peccat qui definit rem secundum optimum rei et perfectissimum. Sicut volens definire furem dicit, quod fur est qui clam furatur : hæc enim non est definitio furis, sed boni furis et perfecti. Similiter definitio inducta ab Isaac non videtur esse rationis, sed bonæ rationis et perfectæ secundum scientiam et artem.

2. Adhuc, Super illud Psalmi IV, 7 : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, dicit Glossa, quod « imago creationis est ratio, quæ signata est super nos lumine vultus Dei, quæ ostendit nobis bona ex lumine divino. » Imago autem ab imitatione definienda est, et sic deberet definiri, quod ratio est imago Dei per quam homo Deum imitatur.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod ratio bene definita est ab Isaac : eo quod virtus collativa est, per quam homo de faciendis et agendis et appetendis regitur et instruitur lumine vultus Dei, quod in creatione impressum est nobis quantum ad prima principia universalia scibilium et operabilium : talia enim principia cum ipsa natura inserta sunt nobis, et sine eis capaces esse non possumus scibilium et operandorum. Et hoc est quod dicit, quod *facit currere causam in causatum*. Referendo enim talia principia ad ea quæ eliciuntur ex ipsis, fit in nobis scientia et theorica et practica. Unde illa principia dicuntur lumen divinum signatum super nos, ex quo instruimur et ad agenda et scienda. Et hoc etiam dicit Aristoteles in fine secundi *Posteriorum*, quod principia prima per naturam sunt in nobis. Et Boetius dicit in *Consolatione phi-*

losophiæ, quod « intellectus noster summam retinet, et singula perdit : » vocans *summam* prima principia scibilium et operandorum : *singula* vero hæc vel illa de quibus est scientia vel operatio.

Ad object. 1. Ad primum ergo quod contra objicitur, dicendum quod res definienda est secundum esse perfectum quod habet in natura : quia aliter definitio non indicaret esse ejus, et quia secundum naturam hoc habet ratio ex prima creatione ejus in anima : et ideo definitur per actum quem habet ex illis principiis. Nec est simile de fure : quod enim fur clam furatur, ab exercitio habet accidentali : definitio autem non indicat esse accidentale.

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod ratio est imago creationis, hoc est, in qua creati sumus, et non est imago similitudinis, nec recreationis. Imago autem similitudinis est, quæ ab imitatione definitur : quamvis et ista imitetur in lumine principiorum scibilium et agendorum quæ impressa sunt nobis a lumine sapientiæ divinæ.

MEMBRUM II.

In quo differat ratio ab intellectu agente, possibili, adepto, et speculativo ?

Secundo quæritur, In quo differat ratio ab intellectu agente, possibili, adepto, et speculativo ?

Dicit enim Aristoteles in III de *Anima*, quod in anima est sicut in omni natura. In omni enim natura aliud est universaliter agens, quo est omnia facere naturalia : et aliud est quo est omnia fieri, quod dicitur materia. Ita in anima necesse est esse istas differentias, hoc est, intellectum agentem, quo est omnia intelligibilia intellecta secundum actum facere : et intellectum possibilem, quo est omnia intelligibilia secundum actum fieri : qui intellectus est sicut locus specierum intelligibilium : agens autem sicut species specierum intelligibilium, sicut lux corporalis et species et actus est omnium visibilium secundum actum.

Est etiam in anima intellectus, qui dicitur *adeptus* ex lumine principiorum intelligibilium, qui intellectus est secundum prudentiam et sapientiam dictus, de quo dicit Aristoteles in principio libri de *Anima*, quod non æqualiter inest omnibus, sed neque hominibus. De quo dicit Gregorius Nyssenus in libro de *Homine*[1], quod Aristoteles et Democritus dixerunt, quod intellectus agens et adeptus non habentur ab aliquo secundum actum, nisi a Philosopho. Et Plato in secunda parte *Timæi* dicit, quod talis intellectus admodum paucorum et divinorum hominum est.

Est etiam in anima intellectus formalis sive speculativus, qui est adeptio specierum intelligibilium. Et cum omnes isti intellectus sint in anima ut partes et potentiæ animæ, quia non licet nobis ponere intellectum extra animam, sicut quidam Arabes posuerunt, eo quod in libro II de *Fide orthodoxa* dicit Damascenus de anima rationali, quod « anima non est habens extra seipsam intellectum, sed partem suiipsius purissimam : » tunc quæritur, In quo ratio differt ab intellectu ?

1. Si enim dicatur, quod ratio componit et dividit ea quæ intellectus concipit, sicut videtur dicere Gregorius Nyssenus in libro de *Homine*, sic : « Rationalis naturæ capitulum est, hoc est, summa, fugere et avertere mala : pertransire vero et eligere bona[2]. » Et vult accipere hoc ab Apostolo, I ad Thessal. v, 21 : *Omnia probate, quod bonum est tenete.* Pertransit enim ratio omnia dijudicando, et

[1] S. Gregorius Nyssenus, Lib. de Homine, cap. 1.

[2] Idem, Ibidem.

eligit, hoc est, eligendo determinat, sententiam proferendo de bono eligendo a voluntate. Secundum hoc ratio non videtur differre ab intellectu componente et dividente, sicut dicit Aristoteles in III de *Anima,* quod intelligentia est indivisibilium, in quibus non est verum vel falsum : in quibus autem est verum vel falsum, jam compositio quædam intellectus est. Et in *Prædicamentis* dicit, quod singulum incomplexorum nec verum nec falsum est.

2. Adhuc, Tam ratio quam intellectus non insunt animæ nisi secundum mentem, quæ superior pars animæ est, secundum quam, ut dicit Augustinus in libro XV de *Trinitate* : « Factus est homo ad imaginem Dei in memoria, intelligentia, et voluntate. » Mens autem, ut dicit Damascenus, dicitur a *metior, metiris* : quia singula mensurat ut sunt. Et in quarto *primæ philosophiæ* dicit Aristoteles Anaxagoram dixisse, quod solus homo sapiens mensura est omnium : quia per sensum mensura est sensibilium, per intellectum vero mensura intelligibilium. Si ergo ratio est mensurans et pars mentis, et intellectus mensurans et pars mentis : similiter et mens composita ex memoria, intelligentia, et voluntate, ut dicit Augustinus : et constat, quod ratio ad memoriam non potest reduci, nec ad voluntatem : relinquitur, quod reducatur ad intelligentiam.

Sed contra. SED CONTRA :

Secundum Dionysium, ratio habet discursam scientiam, quæ colligitur ratiocinando et discurrendo ab uno in aliud. Intellectus autem habet scientiam simplicem et deiformem. Cum igitur actus sint priores potentiis, ut dicit Aristoteles in II de *Anima,* et non sit idem actus rationis et intellectus, sequitur quod non sit eadem potentia intellectus et ratio.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod absque dubio ratio et intellectus componens et dividens et conferens intellecta, sunt una potentia animæ, quæ inest animæ secundum sui superiorem partem, quæ mens dicitur. Sunt tamen in anima, sicut dictum est, intellectus agens qui est lux, ut dicit Aristoteles in III de *Anima,* eo quod ille est imago et similitudo quædam luminis primæ causæ sive Dei, cujus virtute omnia intellecta agit ad lumen intellectuale, abstrahens formas intellectas ab omni obscuratione materiæ et obumbratione ab appenditiis materialibus causata, et ponens eam in simplici esse suo, secundum quod est ubique et semper, et non hic et nunc. Est etiam in anima intellectus possibilis, qui non est in potentia materiæ ad intellecta, quemadmodum male dixit Theophrastus. Quia si in tali potentia esset ad intellecta, per quamlibet speciem intellectam formaretur ad esse naturale illius speciei, sicut materia formatur ad esse per formam : et sic intelligendo lapidem, esset lapis, et sic de aliis, quod absurdum est : sed habet se ad intellecta ut locus, et sicut tabula rasa ad picturam, quæ locus est picturæ in se et salvans picturam. Et ideo dicit Algazel, quod anima secundum intellectum est sicut chartula brevis, in qua species omnium sunt descriptæ.

Est etiam in anima intellectus adeptus, qui est, quando anima adipiscitur simplices intellectus rerum intelligibilium per principia prima scibilia, ex quibus sicut ex præexistentibus in anima, formatur et distinguitur intellectus ad hoc intelligendum, vel illud determinate et simpliciter. Et hic vocatur intellectus adeptus ex lumine agentis. Et ideo Aristoteles in III de *Anima* de intellectu agente loquens, duo ponit exempla, scilicet quod est ut lux : est enim imago primæ et divinæ lucis, qua omnia intelligibilia in esse simplici accepta, sicut fuerunt in prima luce, secundum actum fiunt intelligibilia. Sed quia hoc non sufficit ad perfectam scientiam rei, sed oportet habere distinctam notitiam de quolibet, dat aliud exem-

plum de lumine istius intellectus, et dicit, quod est ut ars ad materiam. Ars autem est, ut dicit Tullius, collectio principiorum ad eumdem finem tendentium. Ita est in lumine intellectus agentis collectio principiorum primorum, sine quibus non fit scientia in aliquo, per quorum lumen in intellectu possibili generatur scientia, et adipiscitur scientia scibilium determinata : sicut per principia artis determinatus habitus generatur in anima artificis, et in omnibus his inquirit et scrutatur, sicut dicit Damascenus, disponit et confert ratio quid verum, quid falsum, quid bonum, quid malum. Et ideo a Dionysio dicitur habere discursas scientias, et non simplices et deiformes : quia, sicut dicit Augustinus, in Deo non sunt cogitationes volubiles hinc illinc, aut inde huc : sed omnia uno intuitu et simplici in seipso videt et scit. Et per hoc patet, quod ratio est intellectus componens et dividens et conferens in lumine intellectus agentis accepta, et in lumine principiorum determinata. Principia enim sunt sicut instrumenta intellectus agentis, quibus possibilem ducit in actum, et lumine intellectus agentis facit intelligibilia in potentia in actu intellecta, sicut lux solis visibilia in potentia, secundum actum facit visa. Et ideo dicit Aristoteles, et etiam Commentator suus, quod sicut in visu secundum actum lux sive lumen quod est actus visibilis, et visibile sunt res una : visibile enim formatur ad actu luminis in ipso: et sic visibile et actus visibilis efficiuntur res una composita : sic in his quæ sunt sine materia, intellectus et intellecta sunt res una : quia intelligibile ad hoc quod actu intelligatur, oportet quod formetur lumine intellectus agentis quod est agens intellectus.

Sic ergo patet differentia et convenientia rationis ad intellectum agentem, adeptum, possibilem, formalem et speculativum. Formalis enim et speculativus in anima nihil aliud est, nisi species intelligibilium in intellectu possibili, quas adeptus est per lumen intellectus agentis et intellectus adepti. Et ideo dicit Alpharabius in libro de *Intellectu et intelligibili*, quod intellectus in omnibus intellectis adipiscitur seipsum et proprium lumen suum. Et ideo dicit ibidem, quod omnes Philosophi posuerunt in tali intellectu radicem immortalitatis animæ.

MEMBRUM III.

Quid sit superior portio rationis ?

Tertio quæritur, Quid sit superior portio rationis ?

1. Et accipiantur verba Augustini, ubi in libro XII de *Trinitate* sic dicit : «Rationis autem pars superior æternis rationibus conspiciendis vel consulendis adhærescit [1]. » Secundum hoc superior portio rationis est, qua convertitur homo ad Deum et divino lumine informatur : sed secundum totam mentem in qua est imago Dei convertitur ad Deum, et informatur lumine divino : ergo videtur, quod illa portio rationis superior sit tota mens.

Quod si concedatur, Contra est, quod vir qui intelligitur per superiorem partem rationis, frequenter avertitur et gustat illicitum cum muliere : quæ autem ponuntur in definitione alicujus, semper conveniunt : non ergo debet in definitione superioris portionis poni, quod « rationibus superius conspiciendis et consulendis semper inhærescit. »

2. Adhuc, Secundum Augustinum in libro de *Spiritu et anima*, et secundum Richardum de sancto Victore, hæc magis conveniunt intelligentiæ. Dicit enim Richardus, quod « intellectus est spiritualium, intelligentia vero divinorum,

[1] S. Augustinus, Lib. XII de Trinitate, cap. 8.

ratio vero materialium et corporalium. »

3. Adhuc, Ulterius quæritur de hoc quod dicit Augustinus in eodem libro de *Trinitate*, quod « illa rationis intentio qua contemplamur æterna, sapientiæ deputatur : illa vero qua bene utimur temporalibus rebus, scientiæ deputatur. » Potentiæ enim animæ non distinguuntur per sapientiam et scientiam, cum sapientia et scientia secundum idem insunt animæ, eo quod, sicut dicit Aristoteles in V *Ethicorum*, tam sapientia quam scientia sunt intellectuales virtutes. Et sic videtur, quod partes rationis non per hoc debeant distingui.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod sicut dicit Augustinus in libro XII de *Trinitate* : « Cum disserimus de natura mentis humanæ, de una quadam re disserimus, nec eam in hæc duo quæ commemoravimus nisi per officia geminamus [1]. »

Dicendum ergo est, quod portio superior dicitur propter officium illa pars mentis superior, quæ extenditur ad contemplandum Deum, et rationes justitiæ divinæ, quibus homo regitur secundum totum ordinem vitæ suæ ad formam justitiæ divinæ. Et ideo dicit Augustinus, quod « contemplandis et consulendis rationibus æternis inhærescit. » Hoc enim est officium superioris partis mentis in qua impressa est homini imago creationis, signata lumine vultus Dei per exemplum justitiæ æternæ, quæ est lumen sapientiæ divinæ : quia, sicut dicitur, Sapient. VIII, 1 : *Attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.*

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod licet hoc sit de officio portionis superioris sicut viri, tamen per apostasiam ab incommutabili bono potest deflecti. Et tunc, sicut dicit Damascenus, deflectitur in id quod est præter naturam ipsius, sicut peccatum quod est contra naturam. Et per hoc non debet determinari, vel definiri : quia secundum ordinem suæ naturæ semper est ad hoc quod conspiciendis vel consulendis rationibus æternis inhærescat.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod intelligentia, sicut præhabitum est, componens et dividens est cum ratione. Unde etiam Augustinus dicit, quod non nisi per officia geminatur. Richardus autem dividit hæc secundum simplicitatem objectorum majorem vel minorem. Et ideo dicit intelligentiam esse divinorum propter conformitatem ad intelligentiam angelicam, quæ semper extenditur ad divina. Intellectum autem esse spiritualium, eo quod est separatorum a materia, sicut spiritualia separata sunt. Et rationem dicit esse corporalium et materialium, eo quod ratio inquisitiva est et judicativa, et, sicut dicit Dionysius, discursam habet scientiam : eo quod motu et mutationi subjacet et quasi contingens est. Et sicut dicit Ptolemæus in principio *Almagesti*, de talibus non potest haberi certa scientia sicut de necessariis, sed inquisitiva et opinione permixta.

Ad 3. AD ULTIMUM dicendum, quod superior portio deputatur sapientiæ, secundum quod sapientia dicitur scientia per altissimas causas, quas difficile est homini cognoscere, ut dicit Aristoteles in primo *primæ philosophiæ*. Scientia vero dicitur habitus intellectualis acceptus per causam et medium naturæ inferioris. Et ideo licet utraque sit virtus intellectualis, non tamen eodem modo, nec per idem medium accepta.

MEMBRUM IV.

Quid sit inferior portio rationis ?

QUARTO quæritur, Quid sit portio rationis inferior ?

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. XII de Trinitate, cap. 4.

Et dicit Augustinus, quod portio inferior ad temporalia gubernanda deflectitur.

Et videtur inconvenienter dici, quod deflectitur ad temporalia :

1. Temporalia enim debent gubernari ad æterna : gubernans autem oportet quod habeat habitum regiminis, secundum quem gubernat, et sic oportet quod habeat habitum rationis æternorum, ad quem gubernat temporalia : ergo non deflectitur ab æternis.

2. Adhuc, Scientia videtur esse æternorum sicut sapientia. Dicit enim Philosophus in I *Posteriorum*, quod « scire arbitramur cum causam cognoscimus, et quomodo illius causa est, et quod impossibile est aliter se habere. » Talia sunt necessaria et æterna : omnia enim necessaria immutabilia sunt : et hoc solum convenit æternis. Male ergo dicit Augustinus quod portio inferior quæ est ratio scientiæ, deflectitur ad temporalia gubernanda : nihil enim temporalium necessarium est et immutabile.

Quæst. ULTERIUS quæritur de hoc quod dicit ibidem Augustinus [1], quod « sensualis motus animæ, qui in corporis sensus intenditur, et nobis pecoribusque communis est, seclusus est a rationibus sapientiæ, rationi autem scientiæ vicinior. » Hoc enim videtur falsum : quia ex quo nobis et pecoribus communis est, et pecora nihil habent vicinitatis ad rationem, ut ante dixit, tunc videtur, quod nec vicinus portioni superioris rationis, nec portioni rationis inferioris, sed ab utraque æqualiter seclusus.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum quod Augustinus bene determinat portionem rationis inferiorem quando dicit, quod deflectitur ad inferiora gubernanda. Non enim potest gubernari inferius nisi ex propriis rationibus inferiorum. Nihil enim gubernabilium gubernabile nisi ex propriis rationibus gubernetur. Et ideo aliter gubernatur civitas, et aliter navis, ut dicit Philosophus. Similiter temporalia oportet quod secundum rationem temporalium gubernentur et dispensentur : et talem conversionem rationis ad inferiora Augustinus vocat *defluxum*.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod licet temporalia gubernanda sint ad æterna et secundum rationes justitiæ divinæ æternæ, sicut ad finem et formam : tamen oportet considerare etiam rationes temporalium, secundum quas gubernabilia sunt temporalia : et hoc vocat Augustinus *scientiam*. Sicut est scientia juris humani, quæ casibus et mutationibus permixta est, et ideo tota die variatur, et ad nullam uniformem regulam redigi potest : propterea quod humana uniformia non sunt, sed continue novis emergentibus casibus variata. Ad 1.

AD ALIUD dicendum, quod Aristoteles loquitur de scientia secundum quod est ex primis, veris, et immediatis : et hoc modo non loquitur Augustinus de scientia, sed secundum quod est ex conjecturis humanorum ad gubernationem vitæ humanæ pertinentium. Ad 2.

AD ID quod ulterius quæritur, dicendum quod pecualis motus quantum ad naturam ab utraque parte æqualiter seclusus est : sed quantum ad subjecta super quæ convertitur portio rationis, vicinior est inferiori portioni rationis quæ convertitur super sensibilia, quam superiori. Ad quæst.

MEMBRUM V.

Qualiter conjugium spirituale sit inter superiorem et inferiorem portionem rationis ?

QUINTO quæritur, Qualiter conjugium spirituale sit inter superiorem et inferiorem portionem rationis ?

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. XII de Trinitate, cap. 12.

Videtur enim, quod non possit esse conjugium : videtur enim, quod utraque portio sit loco mulieris : utraque enim acceptionis pars est.

1. Dicit enim Aristoteles in III de *Anima*, quod apprehensiva potentia animæ est acceptionis pars. Id autem quod accipit et concipit ex altero, loco mulieris est. Dicit enim Aristoteles in XII de *Animalibus*, quod fœmina est quæ in seipsa generat ex alio : vir autem qui in alio generat ex semine proprio. Cum ergo utraque pars ex alio concipiat et in seipsa formet conceptum, videtur quod utraque pars sit loco mulieris : et sic non potest esse conjugium.

2. Adhuc, Hoc idem habetur per dictum Augustini. Dicit enim, quod « superior portio dicitur ratio sapientiæ : » quod non potest intelligi dictum esse, nisi propter hoc, quod formatur a sapientia : et inferior portio dicitur ratio scientiæ : et sic utraque pars formatur ab alio : formari autem ab alio mulieris est, et non viri : et sic videtur, quod utraque pars sit loco mulieris : et sic nullum potest esse conjugium.

3. Adhuc, In bonis conceptis auctor non est nisi Deus, qui operatur omnia in omnibus. Isa. xxvi, 12 : *Omnia opera nostra operatus es in nobis*, Domine. Et, Joan. xv, 5 : *Sine me nihil potestis facere*. Ad Philip. ii, 13 : *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate*. Videtur ergo, quod Deus sit loco viri, et utraque portio loco mulieris.

4. Adhuc, Gratia dividitur sicut dictum est supra in libro II *Sententiarum*, distinct. XXVI, in prævenientem et subsequentem : et dicitur ibi, quod gratia præveniens est qua Deus prævenit voluntatem nostram ut velimus bonum : subsequens vero ne frustra velimus, sed ut bonam voluntatem ad opus perducamus. Et sic habetur quod secundum Scripturam ex Deo sicut ex sponso concipimus : et tota anima nostra loco sponsæ est quæ concipit.

5. Adhuc, Hoc expresse dicitur, Isa. xxvi, 17 et 18, ubi sic dicitur : *Sic facti sumus a facie tua, Domine. Concepimus, et quasi parturivimus, et peperimus spiritum*, scilicet salutis.

Contra : Sed cont

Augustinus in libro XII de *Trinitate* : « Pro muliere inferior portio rationis est, pro viro superior rationis portio[1]. » Et hic est vir qui secundum Apostolum dicitur *imago et gloria Dei*[2] : et illa est mulier, quæ secundum eumdem Apostolum ibidem dicitur *gloria viri*. Atque inter hunc virum et hanc mulierem est velut quoddam spirituale conjugium naturalisque contractus, quo superior rationis portio quasi vir debet præesse et dominari : inferior vero quasi mulier debet subesse et obedire.

Solutio. Dicendum cum Augustino, quod portio superior loco viri est, portio inferior loco mulieris est. Et est locutio metaphorica, fundata super dictum Apostoli, I ad Corinth. xi, 7, ubi dicit, quod *vir non debet velare caput suum, quoniam imago et gloria Dei est* : eo quod portio superior rationis est in qua est imago Dei, et inter ipsam et Deum nihil debet esse medium : et ideo non debet habere velamen. Portio autem inferior dicitur mulier, quia est imago et gloria superioris portionis : sicut mulier est imago et gloria viri, in hoc quod data est ei in adjutorium generationis, similis sibi quantum ad naturam rationabilitatis, sicut dictum est, Genes. ii, 20 et 18 : *Adæ vero non inveniebatur adjutor similis ejus... Dixit quoque Dominus Deus : Non est bonum esse hominem solum : faciamus ei adjutorium simile sibi*. Et sic est hic naturalis contractus in partibus rationalis animæ, in quo superior pars quæ immediate est imitans imaginem Dei, et formatur ex ipso lu- Solutio.

[1] S. Augustinus, Lib. XII de Trinitate, cap. 3.

[2] Cf. I ad Corinth. xi, 7.

mine sapientiæ, et ex eodem format et regit inferiorem, sicut in præcedenti membro quæstionis dictum est.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod verum est, quod utraque pars est acceptionis : sed superior accipit ex Deo, qui non est sui generis, sed sicut secunda causa accipit a prima : interior vero portio accipit a superiori regimen et formam regiminis, sicut ab eo quod est sui generis. Et ideo *superior* dicitur vir, et *inferior* dicitur mulier. Quia vir est, qui in alio sui generis individuo generat ex proprio semine : mulier autem, quæ ex alio sui generis individuo generat. Et hoc modo Deus non habet se ad animam : quia non est ejusdem naturæ cum anima.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod formari ab alio sui generis est mulieris, sed formari ab alio non sui generis, sed superioris, causæ secundæ est, quæ sic formatur a causa prima.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod illa formatio qua Deus format nos ad opera bona, est sicut formatio causæ secundæ a causa prima, quæ non sunt ejusdem generis. Et hoc est quod dicitur in libro de *Causis*, quod « primum est dives in se et in omnibus aliis. »

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod in nullo eorum salvatur conjugium : eo quod semper deficit similitudo ejusdem naturæ et ejusdem speciei. Sed ibi est similitudo ejusdem causæ consequentis ad causam primam universalem, quæ movet alias omnes consequentes, et informat eas. Et hoc potius est secundum Augustinum et Boetium fatum, quam matrimonium : fatum enim, quod Græci εἱμαρμένην dicunt, est implexio causarum, in qua (ut dicit Augustinus in libro V de *Civitate Dei*[1]) dominatur providentia, a qua implexione causatur dispositio immobilis inhærens rebus mobilibus, per quam providentia singula suis nectit finibus, ut dicit Boetius in V de *Consolatione philosophiæ*.

Ad ultimum dicendum, quod a timore Dei concipimus, sed non conceptum matrimonii vel conjugii, sed conceptum causæ, quo scilicet secunda causa concipit a prima. Et ex hoc aliquando dicitur Deus verus animæ vir vel sponsus, propter individuam vitam quæ est ex amore, non propter connaturalitatem quæ exigitur ad matrimonium. Ad 5.

Illud quod contra objicitur, simpliciter concedendum est sub metaphora quæ dicta est. Ad object.

MEMBRUM VI.

Qualiter in utraque portione, superiore scilicet et inferiore, peccatum conconsummetur ad similitudinem primi peccati primorum parentum[2] *?*

Sexto quæritur, Qualiter peccatum consummetur in illis ad similitudinem primi peccati primorum parentum ?

Et de hoc in libro II *Sententiarum*, distinct. XXIV, cap. *Nunc superest ostendere*, ita dicit Magister : « In nobis « sensualis motus cum illecebram pec- « cati conceperit, quasi serpens sugge- « rit mulieri, scilicet inferiori parti « rationis, id est, rationi scientiæ : « quæ si consenserit illecebræ, mulier « edit cibum vetitum : post de eodem « dat viro, cum superiori parti rationis, « id est, rationi sapientiæ eamdem ille- « cebram suggerit : quæ si consentit, « tunc vir etiam cum fœmina cibum « vetitum gustat. »

Videtur autem hoc generaliter non esse verum, quia

1. Non omne peccatum incipit a sen-

[1] S. Augustinus, Liber V de Civitate Dei, cap. 8.
[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXIV, Art. 13. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

suali motu. Est enim peccatum infidelitatis, quod maximum peccatum est, quod nullum objectum habet in sensualitate vel in sensu, quod etiam maxime suggerit diabolus, sicut et in prima tentatione maxime suggessit, ut verbis Dei non crederetur quando dixit, Genes. III, 1 : *Cur præcepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi?* Et Heva respondit, ℣. 3 : *Ne forte moriamur.* Serpens intulit, ℣℣. 4 et 5 : *Nequaquam morte moriemini. Scit enim Deus quod in quocumque die comederitis ex eo, aperientur oculi vestri : et eritis sicut dii, scientes bonum et malum.* Ergo videtur, quod non omne peccatum incipit a sensuali motu.

2. Adhuc, Cum serpens, ut dicitur, Genes. III, 1, *callidior* sit *cunctis animantibus terræ*, sive astutior, videtur male appropriari sensualitati : major enim astutia non est in sensualitate, sed potius in ratione : et sic non est conveniens adaptatio Augustini.

Quæst. 1. Ulterius quæritur, Quantum hoc peccatum sit in quolibet gradu?

Et dicit Magister, Si in motu sensuali tantum peccati illecebra teneatur, veniale ac levissimum peccatum est. De muliere autem dicit in eodem capite, infra : Si peccatum non diu teneatur delectatione cogitationis, sed statim ut mulierem tetigit, viri auctoritate pellatur, veniale est. Si vero diu in cogitatione delectationis teneatur, etsi voluntas perficiendi desit, mortale est, et pro eo damnabitur similiter vir et mulier, id est, totus homo : quia tunc vir non sicut debuit, mulierem cohibuit : unde potest dici consensisse.

Quæst. 2. Quæritur ergo ratione hujus, quando dicenda sit morosa delectatio, quæ dicitur esse mortale peccatum?

Legitur enim in vitis Patrum, quod quidam per triginta annos stimulum carnis sustinuit : et cum semper pugnaret contra stimulum cinere et cilicio et jejunio, non profecit, sed crevit in eo stimulus : ergo videtur, quod morosa delectatio non dicatur a tempore, sed ab aliquo alio.

Quæst. Adhuc quæritur de hoc quod dicit Augustinus in libro XII de *Trinitate*[1] : « Sane cum sola cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem discernens esse facienda, tenens tamen et volvens libenter, quæ statim ut attigerunt animum, respui debuerant, negandum non est esse peccatum, sed longe minus quam si et opere statuatur implendum. Et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, atque dicendum : *Dimitte nobis debita nostra*[2]. » Constat, quod talis injunctio pœnitentiæ venialis peccati est, et non mortalis : ergo videtur, quod talis delectatio veniale peccatum sit.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod optima est adaptio Augustini, et conveniens valde de peccati perfectione ad similitudinem primi peccati.

Ad 1. Ad id ergo quod primo objicitur, quod non omne peccatum a sensualitate incipit, dicendum quod licet non omne peccatum objectum habeat in sensualitate, tamen omne peccatum a corruptione sensualitatis procedit, et incipit : quia primo parentum sensualitas a gustu vetiti et corrupta et infecta est, et sic in nos transfusa. Et ideo dicit Augustinus, quod initium peccati a sensualitate est, corrupta scilicet et infecta.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod bona est adaptatio. Sicut enim dicit Damascenus, serpens non tantum astute persuasit et callide, sed etiam delectabilibus motibus mulieri appropinquavit et placuit.

[1] S. Augustinus, Lib. XII de Trinitate, cap. 12.

[2] Matth. VI, 12.

Et quantum ad hoc magis attribuitur sensualitati, quam inferiori parti rationis. Dicit tamen Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XXIV, cap. *Non est autem silentio prætermittendum*, quod « aliquando nomine sensualitatis intelligitur inferior portio rationis, quæ temporalium dispositioni intendit : » et hujus causa est, quod inferior portio rationis est quæ reflectitur ad sensum et sensibilia, et quantum ad hoc concipit illecebrosam delectationem.

Ad quæst. 1. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod sicut Magister dicit, et etiam Augustinus, si in sensualitate solo motu teneatur, qui primus motus dicitur, veniale et levissimum est : quia non est nisi primus tactus peccati, et non est in sensualitate sicut in subjecto, sicut in antehabitis probatum est, sed sicut in origine corrupta.

Ad quæst. 2. Ad id quod ulterius quæritur de morosa delectatione, dicendum quod non dicitur *morosa* quantitate temporis, sed morosa, sicut dixerunt antiqui, Præpositivus et Gulielmus Altisiodorensis, a negligentia superioris partis rationis. Et hoc est quando superior portio videt et advertit, quod injacet illecebrosa delectatio peccati in inferiori parte rationis, et non avertit inferiorem partem rationis, nec abstrahit, sed dissimulat et permittit inferiorem partem turpiter in ea delectari. Et tales dicuntur a beato Gregorio *ponderosi*, qui pondus delectationis in corde portant, et non excludunt. Et tales pertinent ad malitiam Pharisæorum, qui dixerunt legem cohibere manum, non animam : cum Salvator dicat, Matth. v, 28 : *Omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo.* Et, Job, xxxi, 1 : *Pepigi fœdus cum oculis meis, ut ne cogitarem quidem de virgine.* Ibi Glossa : « Quia mors per fenestras sensuum intrat, eos extra custodit, ne per eos anima exteriora capiat. » Non enim debet intueri quod non licet concupisci : quia cætera bona non placent sine munditia cordis.

Ad quæst. 3. Ad ultimum quod quæritur, dicendum quod non intendit Augustinus dicere, quod tale peccatum sit veniale ex genere, sed ex circumstantia aliqua quam habet in se : quia scilicet ad opus non deducitur, venia dignum est : et ideo cum dolore contritionis et oratione Dominica remittitur.

QUÆSTIO XCIV.

De libero arbitrio.

Deinde ratione ejus quod dicit Magister in illo capite ejusdem distinctionis, *Hoc autem sciendum*[1], quæritur primo, Quorum sit liberum arbitrium ?

Et ratione ejus quod dicitur in sequenti capitulo, *Et quidem*, quæritur secundo, Utrum in Deo sit liberum arbitrium ?

[1] Cf. II Sententiarum, Dist. XXV, capp. B, C, D. Tom. XXVII nostræ editionis Opp. B. Alberti, pag. 425 et seq.

Et ratione ejus quod dicitur iterum in sequenti capitulo, *Angeli vero et sancti*, quæritur tertio, Utrum in beatis et confirmatis in beatitudine, scilicet Angelis et sanctis, sit liberum arbitrium?

MEMBRUM I.

Quorum sit liberum arbitrium?

Videtur enim, quod secundum superius inductam definitionem liberum arbitrium etiam conveniat brutis : quia

1. Bruta non habent necessitatem faciendi quod faciunt, sed secundum liberum desiderium operantur : et sicut dicit Avicenna, sibiipsis sunt causa operationum, et nihil operantur quod etiam non possunt dimittere si desiderant.

2. Adhuc, In hoc differt anima a natura, ut dicit Avicenna, quod natura de necessitate est ad unum : anima autem habet libertatem convertendi se ad opposita : et hoc videtur esse proprium liberi arbitrii : ergo bruta habent liberum arbitrium.

3. Adhuc, Secundum Damascenum, duplex est vertibilitas in creatura, scilicet naturæ, et appetitus. Et vertibilitas appetitus est secundum liberum arbitrium : et hæc vertibilitas est in irrationalibus animalibus : ergo videtur, quod in eis sit liberum arbitrium vel aliquid simile libero arbitrio.

4. Adhuc, Prima libertas qua dicitur liberum arbitrium, est a coactione : et videmus, quod hæc libertas est in brutis animalibus, non enim coguntur ad ea quæ faciunt, sed a seipsis habent quod agunt : ergo videtur, quod insit eis liberum arbitrium, vel aliquid loco liberi arbitrii.

5. Adhuc, Aristoteles in VIII *Physicorum* distinguit in motu locali processivo, et naturali, dicens quod motus naturalis, sicut ignis movetur sursum, et terra deorsum, est a generante vel removente prohibens : motus autem processivus in animalibus est ab appetitu et phantasia moventibus, et est in ipsis moveri et quiescere. In quibus autem est moveri et quiescere, libertatem videntur habere liberi arbitrii. Et sic videtur, quod animalia irrationalia habeant libertatem arbitrii.

Contra : Sed co[ntra].

1. Damascenus in libro II de *Fide orthoxa* dicit sic : « In irrationalibus quidem appetitus fit alicujus, et confestim impetus ad operationem. Irrationalis enim appetitus est irrationabilium, et aguntur a naturali appetitu. Ideo neque voluntas dicitur irrationabilium appetitus, neque consiliatio. Voluntas enim est rationalis et liberam habens potestatem naturalis appetitus[1]. » Ex hoc accipitur, quod in quibus non est ratio, neque consilium est, neque voluntas, neque liberum arbitrium. In brutis non est ratio. Ergo neque consilium, neque voluntas, neque liberum arbitrium.

2. Adhuc, Secundum actus liberi arbitrii propter libertatem sequitur hominem laus et vituperium, vitium et virtus : hæc non sunt in brutis : ergo nec liberum arbitrium.

3. Adhuc, Liberum arbitrium inest secundum ea secundum quæ imago Dei inest nobis : hoc est secundum voluntatem et rationem sive intellectum : si ergo liberum arbitrium esset in brutis, sequeretur, quod bruta essent ad imaginem Dei, quod omnino absurdum est.

Solutio. Dicendum, quod liberum arbitrium in solis est rationabilibus in quibus est consilium, electio, et senten- Solutio.

[1] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 22.

tia, et voluntas, ut dicit Damascenus : secundum quod *consilium* dicitur appetitus inquisitivus in his quæ in nobis sunt rebus fiendis. Consiliatur enim si debet pertractare rem vel non : deinde judicat quid melius, et dicitur *judicium :* deinde disponit et amat quod ex consilio judicatum est, et vocatur *sententia* : deinde post dispositionem fit *electio :* electio autem est duobus præjacentibus eligere, et optare hoc præ altero.

1. Ad primum ergo dicendum, quod non sufficit ad liberum arbitrium, quod non cogatur necessitate ad opus, sed hoc sufficit tantum ad hoc quod non necessitate naturæ habet, sicut comburit ignis : sed oportet addere, quod agat ex libera electione et libero consilio, et non agatur impetu passionis : et cum illa non sint in brutis, liberum arbitrium non inest in brutis, ut dicit Damascenus et omnes Sancti. Liberum enim arbitrium, ut dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XXV, cap. *Jam vero ad propositum*, sicut dixerunt Philosophi est liberum de voluntate judicium. Judicium autem non est nisi rationis : et ideo brutis convenire non potest.

2. Ad aliud dicendum, quod hoc non sufficit ad libertatem arbitrii : sed oportet addere, quod ex libera electione et judicio, sicut paulo ante dictum est.

d 3. Ad aliud dicendum, quod non est in brutis vertibilitas secundum liberum arbitrium, sed secundum appetitum solum, qui secundum quod dicunt Damascenus, Dionysius et Gregorius Nyssenus, agitur, et non agit : ducitur, et non ducit.

d 4. Ad aliud dicendum, quod bruta non habent omnimodam libertatem a coactione : et hoc est ideo, quia sicut dictum est, appetitus eorum ducitur et agitur impetu, et non agit et ducit : et quod agitur et ducitur, aliquid coactionis sustinet et compulsionis.

Ad ultimum dicendum, quod Aristoteles ibi intendit distinguere inter ea quæ moventur a se, hoc est, a principio quod est in seipsis : et ea quæ moventur per se, hoc est, natura per necessitatem naturæ, ut inveniat proprietatem motoris primi : nec intendit ibi aliquid de libero arbitrio : ad hoc enim exigitur et liberum arbitrium, et consilium, et libera electio, et liber appetitus ducens et non ductus. Ad 5.

Ea quæ objiciuntur in contrarium, procedunt : quia concordant dictis Sanctorum. Ad object.

MEMBRUM II.

Utrum in Deo sit liberum arbitrium ?

Secundo quæritur, Utrum in Deo sit liberum arbitrium ?

Hoc enim Magister disputat in illo capitulo, *Et quidem secundum prædictam assignationem* [1].

1. Et accipiatur objectio Magistri ibidem ubi dicit, quod secundum prædictam assignationem liberi arbitrii, secundum quam bonum eligitur gratia assistente, et malum ea deserente, non est liberum arbitrium nisi in his in quibus potuit deflecti liberum arbitrium ad utrumlibet, hoc est, ad malum. Sic non est in Deo. Ergo videtur in Deo non esse liberum arbitrium.

2. Adhuc, Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa :* « In Deo non dicimus esse electionem [2]. » Sed eligere proprius actus liberi arbitrii est. Ergo videtur, quod in Deo non sit liberum arbitrium :

[1] Cf. II Sententiarum, Dist. XXV, cap. C. Tom. XXVII nostræ editionis Opp. B. Alberti, pag. 426.

[2] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 22.

quia cui non convenit actus, illi non convenit potentia.

Sed contra. CONTRA :

1. Augustinus in libro XXIV de *Civitate Dei :* « Certe Deus ipse numquid quia peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est [1] ? » Quasi dicat : Non.

2. Adhuc, Ambrosius in libro de *Trinitate* : Paulus dicit, I ad Corinth. XII, 11 : *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult,* hoc est, ut dicit Ambrosius, pro liberæ voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio. Ergo in Deo est liberum arbitrium.

3. Adhuc, Anselmus in libro de *Libero arbitrio :* « Quamvis liberum arbitrium secundum definitionem sit commune omni rationali creaturæ, multum tamen differt illa quæ est Dei, ab illa quæ est rationalis creaturæ. » Ergo liberum arbitrium est in Deo et homine communiter et in Angelo.

4. Adhuc, Nihil est ita liberum sicut Deus, qui (sicut Hieronymus ait) nulli aliquid debet, nec alicui obligatur, nec aliqua necessitate compellitur, sed pro liberæ voluntatis arbitrio facit quidquid facit, sicut dicitur, Matth. XX, 15 : *Aut non licet mihi quod volo facere* ? Ergo videtur, quod liberum arbitrium commune sit Deo et rationali creaturæ.

Quæst. ADHUC quæritur ulterius, Si univoce convenit liberum arbitrium Deo et rationali creaturæ ?

Et videtur, quod sic.

In auctoritate Anselmi præinducta dicit, quod una est definitio liberi arbitrii in Deo et in creatura : et quorum una est definitio, sunt univoca : ergo univoce est liberum arbitrium in creatore et in creatura.

Sed contra. CONTRA :

1. Liberum arbitrium in Deo Deus est, et substantia divina : in creatura potentia naturalis est, quæ (ut dicit Aristoteles in *Prædicamentis*) est una de speciebus qualitatis. In nullo autem univocantur substantia et accidens. Ergo videtur, quod univoce non conveniat liberum arbitrium Deo et creaturæ.

2. Adhuc Hieronymus in Homilia de filio prodigo : « Solus Deus est in quem peccatum non cadit, nec cadere potest : cætera cum sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt. »

3. Adhuc, Constat, quod major est libertas in eo quod in omnibus causa sui est, et nulli obligatur, quam in eo quod causa sui non est nisi per aliam causam et obligatur alii. Omnis creatura rationalis causa sui non est et obligatur alteri, Deo scilicet, sine quo nihil potuit facere, licet sine ipso possit deficere. Ergo libertas aliter est in creatore quam in creaturis, et similiter liberum arbitrium.

SOLUTIO. Dicendum, quod liberum arbitrium est in Deo, et summa libertate liberum, qui ita liber est, quod semper facit omne quod vult, nec indigentia nec necessitate nec debito obligatur ad aliquid. Solu

AD PRIMUM ergo dicendum, quod licet secundum illam definitionem quæ non vera definitio libertatis est, non sit in Deo, tamen est in Deo secundum veram libertatis rationem. Et in argumento est fallacia consequentis : e converso enim valeret : non est in Deo : ergo secundum hanc rationem non est in Deo : unde convertitur consequentia quæ converti non potest, et incidit fallacia consequentis : procedit enim ab inferiori ad superius negando, qui processus nihil valet. Ad

AD ALIUD dicendum, quod in Deo est electio, sed aliter quam in nobis, sicut et in Deo aliter est consilium quam in nobis. Secundum quod consilium est ignorantis et dubitantis, sic consilium non est in Deo : sed secundum quod consilium, Ad

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. XXIV de Civitate Dei, cap. ult.

ut dicit Gregorius, est certa definitio faciendorum, sic in Deo consilium est, et electio quæ est determinatio voliti. Et sic dicit Augustinus super illud Apostoli, ad Ephes. I, 4 : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*, quod eliguntur quæ non sunt, et non fallitur electio vel eligens. Et de consilio dicit Gregorius super illud Isaiæ, XXXVIII, 1 : *Dispone domui tuæ, quia morieris tu, et non vives :* quod mutat Deus *sententiam*, sed non consilium : vocans sententiam sensum verborum quam per Prophetas enuntiat, *consilium* autem certam definitionem faciendorum quam apud se definit de quolibet quando et qualiter fiat : hoc enim numquam mutatur. Isa. XXV, 1 : Consilium tuum antiquum verum fiat [1].

[Ad] object. AD ID quod contra objicitur, concedendum est : quia hoc expresse dicunt Sancti.

[Ad] quæst. AD ID quod ulterius quæritur, dicendum quod non univoce, nec æquivoce liberum arbitrium convenit Deo et creaturæ, sed communitate analogiæ, quæ est secundum prius et posterius : libertas enim per prius est in Deo, et per posterius in creatura. Et hoc innuit ipse Anselmus dicens, quod « libertas aliter est in Deo, et aliter in creatura. »

Ad id quod objicitur, quod una est definitio secundum Anselmum, dicendum quod una est definitio analogice conveniens, et non secundum unitatem generis et speciei vel univoci : potestas enim conservandi rectitudinem, multo major est in Deo quam in creatura.

[Ad] object. 1. AD ALIUD dicendum, quod nec univoce nec æquivoce conveniunt, sicut dictum est, sed secundum analogiam.

[Ad] object 2. AD ALIUD dicendum sicut etiam Magister in *Sententiis* dicit, quod Hieronymus non intendit, nisi quod aliter est in Deo, et aliter in creatura : hoc tamen non facit communitatem æquivoci, quæ est in solo nomine, sed facit communitatem analogiæ, quæ est in hoc, quod licet res communis sit, tamen per prius convenit Deo quam creaturæ : et hoc verum est : et ideo prædicatur de creatore et creatura communitate analogiæ, non simpliciter univoce.

AD ULTIMUM dicendum, quod hæc ratio non probat nisi quod per prius convenit Deo, et per posterius creaturæ : et hoc est verum, et ideo prædicatur de creatore et creatura communitate analogiæ, et non simpliciter univoce. Ad object. 3.

MEMBRUM III.

Utrum in beatis et confirmatis in beatitudine, scilicet Angelis et sanctis, sit liberum arbitrium ?

TERTIO quæritur, Utrum in beatis et confirmatis in beatitudine, scilicet Angelis et sanctis, sit liberum arbitrium ?

Et videtur, quod non : quia

1. Ubi est necessitas, ibi non est libertas. In Angelis tam bonis quam malis est necessitas, in malis ad malum, in bonis ad bonum : mali enim non possunt eligere bonum, nec boni possunt eligere malum. Ergo videtur, quod necessitatem habent, et non libertatem. Et idem est de confirmatis in patria, et damnatis in inferno.

2. Adhuc, Liberum arbitrium, ut dicit Damascenus, est libera electio eorum quæ ex consilio et inquisitione per sententiam definitivam determinata sunt. Talis autem determinatio non est in confirmatis vel in bono, vel in malo : adstricti enim sunt ad unum. Ergo videtur, quod non sit in eis facultas liberi arbitrii, ut scilicet pro arbitrio liceat eis eligere quod volunt.

[1] Vulgata habet, Isa. XXV, 1 : *Quoniam fecisti mirabilia, cogitationes antiquas fideles. Amen !*

3. Adhuc, Augustinus in libro XXIV de *Civitate Dei* ait : « Sicut prima immortalitas quam peccando Adam perdidit, fuit posse non mori : ita primum arbitrium fuit, posse non peccare, novissimum, non posse peccare [1]. » Confirmati ergo sancti et Angeli sive in bono sive in malo, liberum arbitrium habent non flexibile, sed de necessitate obligatum ad unum. Cum ergo de ratione liberi arbitrii sit quod sit flexibile ad utrumlibet, videntur non habere liberum arbitrium.

Sed contra. CONTRA :

1. Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XXV : « Angeli et sancti qui jam feliciter cum Domino vivunt, atque ita gratia beatitudinis confirmati sunt ut ad malum nec flecti velint nec possint, libero arbitrio non carent. »

2. Adhuc, Augustinus in *Enchiridion* : « Sic oportebat primum hominem fieri, ut bene velle posset et male. Postea vero sic erit ut male velle non possit : nec ideo carebit libero arbitrio [2]. » Ergo videtur, quod sancti et Angeli confirmati habent liberum arbitrium.

3. Adhuc, Quod naturaliter inest ut potentia animæ non spoliatur per peccatum : quia peccatum naturalia non spoliat, sed vulnerat, sicut dicit Glossa super illud Lucæ, x, 30 : *Qui etiam despoliaverunt eum, et plagis impositis abierunt, semivivo relicto.* Ergo videtur, quod damnati in inferno per peccatum non amiserunt liberum arbitrium : multo minus ergo in beatitudine confirmati ex confirmatione amiserunt liberum arbitrium, sed potius liberius habuerunt.

4. Adhuc videtur per verbum Dionysii in libro de *Divinis nominibus*, ubi sic dicit de dæmonibus : « Data illis naturalia dona nequaquam ea mutata esse dicimus, sed sunt integra et splendidissima, quamquam ipsi non videant, claudentes suorum boni inspectivas virtutes [3]. » Liberum autem arbitrium est de datis naturalibus, sicut paulo ante habitum est, quod hoc fuit adjutorium primo homini in conditione datum.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod tam in damnatis quam in beatis est liberum arbitrum, maxime secundum illam definitionem liberi arbitrii quam Magister ponit in illo capitulo : *Jam vero ad propositum redeamus.* Ubi dicit, quod « Philosophi definientes liberum arbitrium, dixerunt, liberum arbitrium est liberum de voluntate judicium. » In damnatis enim et in confirmatis voluntas libera est ab omni coactione et æqualiter, dum nihil est quod compellat vel damnatos ad malum, vel beatos ad bonum : sed solus status exigit ut beati velint bonum, et non possint velle malum : et damnati velint malum, et non possint velle bonum : sine tamen coactione tam isti quam illi volunt quod volunt : non enim sunt in statu merendi vel demerendi, sicut dicit Damascenus : sed sunt in statu præmii in quo recipiunt quod meruerunt.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod non habent necessitatem coactionis quæ sola impedit libertatem, sed sicut dictum est, habent necessitatem confirmationis, que est secundum exigentiam justitiæ divinæ : et hæc nihil tollit de libertate. Ad 1.

AD ALIUD dicendum, quod ex facultate liberi arbitrii eligunt quod volunt : et quod adstricti sunt ad unum sive bonum sive malum, ex ordine divinæ justitiæ est, quæ non impedit libertatem. Ad 2 et

QUATUOR quæ adducuntur in contrarium, concedenda sunt, et procedunt secundum dicta Sanctorum. Ad obje

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. XXIV de Civitate Dei, cap. ult.

[2] IDEM, In Enchiridion, cap. 105.

[3] S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

QUÆSTIO XCV.

De quadruplici statu liberi arbitrii.

Deinde ratione hujus quod dicit Magister in libro II *Sententiarum,* distinct. XXV, cap. *Et possunt in homine notari quatuor status,* quæritur de statibus liberi arbitrii.

Dicit enim ibi Magister, quod « ante « peccatum nil impediebat ad bonum, « nil impellebat ad malum. Non habuit « infirmitatem ad malum, et habuit ad« jutorium ad bonum. Tunc sine errore « ratio judicare, et voluntas sine difficul« tate bonum appetere poterat, etc. »

Secundum hoc videtur, quod liberum arbitrium non secundum unam rationem dicatur in statu ante peccatum, et in statu post peccatum :

1. Quod tamen negat Bernardus in libro de *Libero arbitrio,* dicens quod in omnibus tam bonis quam malis dicitur liberum a coactione et necessitate.

2. Adhuc. Constat, quod liberum arbitrium secundum nomen communiter prædicatur in omni statu de homine : et causa est, ut dicit Damascenus et Gregorius Nyssenus, quia in ipso homine est, quod sit principium actuum suorum et dominus. Liberum enim dicimus, ut dicit Aristoteles in primo *primæ philosophiæ,* qui causa sui est : et sicut in ante habitis dictum est ex verbis Damasceni, qui agit et non agitur ad aliquid. Videtur ergo, quod nomine et ratione commune sit ad omnem statum et sic univoce prædicatur.

3. Contra, Ibidem dicit Magister de secundo statu qui est post peccatum sic : « Post peccatum vero ante reparationem gratiæ premitur a concupiscentia et vincitur, et habet infirmitatem in malo, sed non habet gratiam in bono : et ideo potest peccare, et non potest non peccare, etiam damnabiliter. » Ex hoc videtur, quod in statu post peccatum, quando non habet gratiam gratum facientem, homo necessitatem habet ad peccandum et coactionem. Ex hoc sequitur, quod peccatum suum non sit voluntarium. Augustinus enim sic objicit in libro de *prædestinatione Sanctorum :* « Si est voluntarium, jam non est necessarium. »

4. Adhuc, Nihil necessarium debet homini imputari : quia non est in ipso facere vel non facere. Si ergo sic est peccatum in quod incidit homo, post peccatum non debet homini imputari ad pœnam : et hoc falsum est et contra fidem, cum dicit, Eccle. XII, 14, quod de omni errato adducet Deus in judicium hominem errantem [1]. Et, Matth. XII, 26 : *Dico vobis, quoniam omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die judicii.*

5. Adhuc, Naturalia non tolluntur per peccatum, licet vulnerentur. Et hoc idem inducit Magister in illo cap. *Unde manifestum est.* Ergo videtur, quod post peccatum non amittit homo libertatem : quia est de naturalibus donis : ergo nul-

[1] Eccle. XII, 14 : *Et cuncta quæ fiunt adducet Deus in judicium pro omni errato, sive bonum, sive malum illud sit.*

lam incurrit peccandi necessitatem : ergo post peccatum potest resistere peccato sicut et ante.

6. Ulterius, Quæritur de tertio statu quem ponit ibidem Magister dicens : « Post reparationem vero ante confirmationem premitur a concupiscentia, sed non vincitur : et habet quidem infirmitatem in malo, sed gratiam in bono : ut possit peccare propter libertatem et infirmitatem, et possit non peccare ad mortem propter libertatem et gratiam adjuvantem. »

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod sicut dicit Augustinus, quatuor sunt status libertatis in homine, scilicet ante peccatum, sub peccato, sub gratia, et in confirmatione futuræ beatitudinis. Et in omnibus his meo judicio libertas a coactione æqualiter remanet in homine propter libertatem voluntatis, quam si perderet homo, peccatum non esset peccatum. Dicit enim Augustinus in libro I *Retractationum*, quod « omne peccatum est adeo voluntarium, quod si non sit voluntarium, non sit peccatum [1]. » Sed libertas a peccato et libertas a miseria non conveniunt homini æqualiter sed diversimode secundum hos status.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod Magister bene describit ibi primum statum liberi arbitrii quantum ad rationem et voluntatem, quarum facultas est liberum arbitrium.

Et quod objicitur contra per Bernardum, dicendum, quod libertas a coactione quæ naturalis est, manet in omni statu sicut et in ipsa natura. Nullus enim cogitur ad peccatum, nec cogi potest : quia facere peccatum, vel non facere peccatum est in libertate voluntatis.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod conceditur, quod univoce prædicatur quantum ad libertatem a coactione.

Ad 3. AD ID quod objicit Magister de secundo statu, dicendum quod verba Magistri tenenda sunt : quia sunt verba Augustini. Sed hoc non sequitur, si vincitur quod cogatur de necessitate : loquuntur enim Augustinus et Magister per quamdam similitudinem quæ necessaria est. Si enim aliquis habeat deprimentia, et nihil elevans, necesse est quod deprimentia vincant, et faciant ipsum cadere deorsum. Ita est in libero arbitrio quod non habet gratiam elevantem, et habet infirmitatem propriam prementem, et pondus peccati mortalis, necesse est, quod cadat in peccatum : tamen semper cadit electione propriæ voluntatis, et nulla necessitate coactionis. Et hoc est quod dicitur, Isa. LXIV, 6 : *Cecidimus quasi folium universi, et iniquitates nostræ quasi ventus abstulerunt nos.* Et, Jerem. XIII, 23 : *Si mutare potest Æthiops pellem suam, aut pardus varietates suas, et vos poteritis bene facere, cum didiceritis malum.* Et causam reddit Gregorius dicens : Peccatum quod per pœnitentiam citius non deletur, suo pondere ad aliud trahit. » Unde quando homo est in peccato, et non habet gratiam adjutricem et reparantem vulnus peccati, non potest resistere peccato propter dispositionem malam quæ est in ipso : et tamen nulla necessitate cogitur ad peccandum, sed infirmitate voluntatis deprimitur ut sit servus peccati, et (ut dicit Augustinus) nullam habet libertatem nisi hanc miseram et extremæ servituti subjectam, quod delectabiliter et voluntarie servit peccato. Et hoc in sequentibus magis apparebit, ubi de libertate disputabitur.

Ad 4. AD ID quod ulterius objicitur, dicendum quod loquitur Augustinus ibi de necessitate coactionis : quia hoc est involuntarium quod nihil habet de voluntate, quod ab Aristotele definitur in II *Ethicorum*, et a Damasceno in libro II de *Fide orthodoxa*, quod violentum est, cujus principium est in alio nil conferente ad violentiam vim passo : et hoc

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. I Retractationum, cap. 13.

est, quod non imputatur ad peccatum.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod per peccatum non tollitur libertas a coactione, licet vulneretur : sed tollitur libertas a peccato, et per peccatum servituti adjicitur, et premitur ad aliud peccatum, ita quod non resistit : tamen semper hoc facit ex voluntate et non ex necessitate coactionis.

Ad 6. Ad hoc quod ultimo quæritur, dicendum quod Magister satis bene describit ibi statum tertium qui est sub gratia, in quo potest homo peccare venialiter ex libertate arbitrii et voluntate : quia sicut dicitur in prima canonica Joannis, I, 8 : *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est.* Et potest resistere peccato mortali propter gratiam adjuvantem.

QUÆSTIO XCIV.

De triplici divisione libertatis arbitrii secundum Magistrum, scilicet a necessitate, a peccato, et a miseria.

Deinde ratione ejus quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XXV, in illo cap. *Est namque libertas arbitrii triplex*, quæritur de triplici libertate arbitrii, scilicet a necessitate, a peccato, et a miseria.

1. Et de libertate a necessitate dicit sic : « A necessitate et ante peccatum, et post æque liberum est arbitrium : sicut enim tunc cogi non poterat, ita nec modo. Ideoque voluntas merito apud Deum judicatur, quæ semper a necessitate libera est et numquam cogi potest. Ubi necessitas, ibi non est libertas : ubi non est libertas, nec voluntas, et ideo nec meritum. Hæc libertas in omnibus est tam bonis quam malis. »

2. Adhuc, Bernardus in libro de *Libero arbitrio et gratia* sic dicit : « Libertas arbitrii est a peccato, et a coactione, et a miseria. » Et quæritur, Qualiter ista divisio concordat cum prima quam ponit Magister ?

3. Adhuc, Bernardus, ibidem, « Libertas a coactione est liberi arbitrii : libertas a peccato, liberi consilii : libertas a miseria, libertas complaciti. »

4. Adhuc, Bernardus, ibidem, « Libertas arbitrii est liberum velle. » Ibidem, Bernardus : « Arbitrii est discernere quid liceat, consilii quid expediat, complaciti quid libeat. »

5. Adhuc, Ibidem, Bernardus : « Arbitrii est liberum velle, consilii verum sapere, complaciti plenum posse. »

6. Adhuc, Quæritur de alia Sanctorum divisione, Augustini scilicet et aliorum, quod est libertas naturæ, et gratiæ, et gloriæ.

7. Adhuc, Quæritur de divisione Anselmi quam dat in libro de *Libero arbitrio* sic dicens, quod « libertas quædam est accepta, quædam non : et acceptarum quædam est cum rectitudine, quædam non : et illarum quæ sunt cum rectitudine, quædam sunt cum rectutidiamissibili, et quædam non. » Quæritur ergo de omnibus istis divisionibus, Penes quid sumantur, et quomodo reducantur ad idem ? Divisio enim generis in

species per commune univocum deberet dari : libertas autem videtur univoce de istis omnibus prædicari.

Quæst. Adhuc, Liberum a coactione sive de necessitate, sicut inducit Magister in præinductio capitulo libri II *Sententiarum*, distinct. XXV, æqualiter convenit bonis et malis in statu innocentiæ, et in statu culpæ, et in statu miseriæ, et in statu gloriæ : libertas autem a culpa non æqualiter, nec libertas a miseria.

Ratione hujus quæritur, Si libertas sit amissibilis ?

Et videtur, quod sic : quia

1. Quod capit intensionem et remissionem, si multiplicentur causæ remissionis et intendantur, videtur in totum destrui posse : et sic libertas videtur posse destrui et amitti ex peccato et ex miseria.

2. Adhuc, Sic est in aliis qualitatibus quæ intenduntur et remittuntur : si enim album est nigro impermixtum, et albius nigro impermixtius, tantum potest misceri nigrum cum albo, quod destruatur. Et sic dicit Augustinus in libro VIII de *Confessionibus* [1], de peccato, quod dum peccato non resistitur, fit consuetudo, et ex consuetudine tandem dura necessitas, qua homo tenetur in peccato. Sed in præinducto capitulo dicit Magister ex verbis Augustini quod ubi est necessitas, ibi non est libertas : et ubi non est libertas, ibi non est voluntas. Ergo videtur, quod libertas amissibilis sit per peccatum.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod divisiones libertatum quæ dantur a Sanctis, dupliciter accipiuntur, hoc est, ex duplici comparatione liberi arbitrii. Hoc enim potest comparari ad actus, et potest comparari ad finem. Si comparatur ad actus : tunc datur illa divisio libertatis a coactione et a peccato et a miseria, et sicut dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XXV, cap. ultimo, *Libertas a necessitate sive a coactione est per naturam*. Ex eo enim quod anima rationalis elevata est supra materiam corporalem, et non obligata ei, sed potius materia corporalis obligata est animæ et movet et continet eam, habet libertatem a coactione in omnibus actibus suis, quos habet vel secundum arbitrium rationis vel secundum electionem voluntatis. Libertatem autem a peccato habet a gratia gratum faciente. Libertatem a miseria habebit a gloria in statu futuræ beatitudinis. Si autem comparatur ad finem : sic datur divisio Anselmi, quia sic quædam libertas est non accepta, sicut divina : quædam accepta, sicut creata in Angelis et hominibus : quædam cum rectitudine naturali data in conditione, sicut illa quæ fuit in statu innocentiæ, sicut supra dixit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XXIV, cap. *Hic considerandum est*. Illud utique adjutorium quo poterat primus homo manere si vellet, fuit libertas arbitrii ab omni labe et corruptione immunis, atque voluntatis rectitudo et omnium naturalium potentiarum animæ sinceritas atque vivacitas. Si autem est rectitudo virtutis et gratiæ : tunc est rectitudo quæ est in statu gratiæ. Si vero est rectitudo elevans ab incurvatione miseriæ : tunc est rectitudo gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Magister ibi non describit libertatem quæ est a coactione et a natura, quæ æqualiter est in bonis et malis. Et ratio hujus etiam est secundum grammaticos, quia dicitur a privatione simplici coactionis : privationes autem impossibile est accipere intensionem vel remissionem : quia unus non dicitur cæcior altero, ubi omnes æqualiter lumine privati sunt. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod divisio Bernardi omnino concordat cum divisione Magistri : quia libertas a coactione idem est cum libertate a necessitate et a natura : libertas autem a peccato ab utrisque ponitur æqualis re, et libertas a Ad 2.

[1] S. Augustinus, Lib. VIII Confessionum, cap. 5.

miseria similiter. Duo enim sunt deprimentia facultatem hominis, peccatum scilicet, et pœna. Et contra illa duo sunt remedia liberatoris, gratia scilicet sublevans a peccato, et gloria sublevans a pœna.

Ad 3. Ad dictum Bernardi dicendum, quod hoc stat sicut jacet. Quia enim liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, propter hoc ad quosdam determinatur rationis actus, et ad quosdam actus voluntatis : et hoc intendit Bernardus, et non aliud.

Ad 4. Ulterius dicendum ad dictum Bernardi, quod cum dicit, quod arbitrii est liberum velle, determinat ad actum principalem libertatis qui est velle. Et cum dicit, quod *arbitrii est discernere quid liceat*, determinat arbitrium rationis ad finem ad quem datum est. Et similiter cum dicit, *consilii quid expediat*, iterum determinat consilium ad finem ad quem datum est homini. Et similiter cum dicit, *complaciti quid libeat*, determinat complacitum iterum ad finem ad quem datum est homini.

Ad 5. Et similiter in sequenti,unumquodque istorum determinat ad finem : libertas enim est ad libere velle, consilium et inquisitio ad verum sapere, complacitum autem non est perfectum nisi in pleno posse quando potest quidquid vult et nihil ultra secundum rationem.

Ad 6. Ad id quod quæritur de alia divisione, jam responsum est : quia est eadem cum ista. Libertas enim naturæ est eadem cum libertate a coactione, et libertas gratiæ eadem cum libertate a peccato, et libertas gloriæ eadem cum libertate a miseria.

De divisione Anselmi dicendum, quod data est in comparatione ad finem et causam. Acceptum enim et non acceptum dicta sunt par causam : rectitudo autem finis est libertatis. Et de his satis dictum est aupra in quæstione de definitione liberi arbitrii quam dat Anselmus. Ad 7.

Ad id quod quæritur ulterius, Si libertas sit amissibilis? Ad quæst.

Dicendum, quod libertas a coactione numquam est amissibilis : quia a natura est : natura enim non tollitur per peccatum, sed vulneratur. Sed libertas a peccato amissibilis est per peccatum : et libertas a prima miseria amissibilis per miseriam pœnæ æternæ. Et quod damnati non possunt velle bonum, sed volunt malum, non est per necessitatem et coactionem, sed per extremam damnationem, qua obstinati sunt in malo. Et de hoc etiam supra in definitione liberi arbitrii data ab Anselmo sufficienter dictum est. Ad 1.

Ad ultimum quod objicitur, dicendum quod non est simile de libero arbitrio et aliis qualitatibus : libertas enim arbitrii naturalis est et data cum natura : et ideo non habet contrarium permiscibile sibi per quæ tolli possit. Aliæ autem qualitates sunt passiones vel passibiles qualitates inferentes vel illatæ : et habent contraria quorum permixtione remitti possunt et intendi et etiam destrui per modum alterationis. Ad 2.

QUÆSTIO XCVII.

Respectu quorum sit liberum arbitrium?

Deinde ratione ejus quod dicitur in libro II *Sententiarum*, distinct. XXV, cap. *Hoc autem sciendum est* [1], quæritur respectu quorum sit liberum arbitrium?

Et quæruntur duo, scilicet utrum respectu præsentium, præteritorum, et futurorum, vel futurorum tantum?

Et secundo, Qui sunt actus liberi arbitrii?

MEMBRUM I.

Utrum liberum arbitrium sit respectu præsentium, præteritorum, et futurorum, vel futurorum tantum [2] *?*

Ad primum dicit Magister, quod liberum arbitrium non refertur ad præsens, nec præteritum, sed ad futura contingentia.

Sed contra hoc est, quod

1. Videtur liberum arbitrium esse causa secundum propositum et voluntatem: voluntas autem, ut dicunt Aristoteles et Damascenus, finis est: finis autem aliquando est præsens, aliquando præteritus, et aliquando futurus: nihil ergo est dicere, quod liberum arbitrium respiciat futurum contingens, et non præsens, nec præteritum.

2. Adhuc, Ut dicunt Damascenus et Gregorius Nyssenus, liberum arbitrium est de his quæ sunt in nobis: ea quæ sunt in nobis aliquando sunt præsentia, aliquando præterita, et aliquando futura: ergo liberum arbitrium aliquando est de præsentibus, aliquando de præteritis, et aliquando de futuris.

3. Adhuc, In contingentibus et futuris, ut dicit Aristoteles in I *Perihermenias*, non est determinata veritas, neque falsitas. Si ergo liberum arbitrium tantum est de contingentibus futuris, non erit neque de veris, neque de falsis determinate, quod videtur esse inconveniens.

Solutio. Dicendum quod sicut dicit Magister, liberum arbitrium non est nisi de contingentibus et futuris. Et ratio est, quia liberum arbitrium non est nisi de operabilibus per nos, quæ sunt in nobis quoad facere vel non facere, et quorum nos domini sumus et causa. Præsentia autem determinata sunt ad esse: præterita vero ad necesse fuisse. Et ideo nec præsentia nec præterita se habent ad esse et non esse, sed ad esse tantum, propter quod consilium non est de illis, nec inquisitio. Consilium autem est, ut dicunt Damascenus et Gregorius Nyssenus, de operabilibus per nos, quæ et aliter possunt fieri. Et hoc idem dicit Aristoteles in II *Ethicorum*. Unde consilium non est Solutio.

[1] Cf. II Sententiarum, Dist. XXV, cap. B. Tom. XXVII novæ nostræ editionis Opp. B. Alberti, pag. 425.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXV, Art. 2. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

nisi de contingentibus et futuris. Et ideo liberum arbitrium, cujus est eligere id quod ex consilio definitum et sententiatum est, ut dicit Damascenus, non est nisi de contingentibus et futuris. De necessariis enim, sicut si sol orietur cras, vel non, nullus consiliatur : quia hæc subjacent necessario ordini causarum naturalium et essentialium. Similiter cum Deus sit causa omnium, de operibus Dei qualiter illa velit facere, vel non facere, nullus consiliatur : quia non sunt operabilia per nos. Sed de futuris et contingentibus et operabilibus per nos consiliamur qualiter fiant, ut finem propositum et intentum attingant : illa sunt futura contingentia possibilia per nos sic et aliter fieri.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod voluntas est finis propositi et intenti, et ille semper est futurus et possibilis sic et aliter obtineri : sed finis acquisitus jam aliquando est præsens, aliquando præteritus. Unde in argumento est fallacia accidentis : arguit enim ac si necesse sit idem subjecto et accidenti inesse : et hoc non est verum.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod liberum arbitrium est de his quæ sunt in nobis : sed hoc est falsum quod assumit, quod ea quæ sunt in nobis, secundum quod sunt in nobis, sint aliquando præsentia, aliquando præterita, sed semper sunt futura et contingentia : et quando sunt præsentia et præterita, non amplius sunt in nobis.

Ad 3. Ad ultimum dicendum, quod liberum arbitrium est de his quæ neque vera neque falsa sunt determinate : quia sicut dicit Aristoteles in V *primæ philosophiæ*, unumquodque sicut se habet ad esse, ita se habet ad verum. Operabilia autem per nos et contingentia nec se habent determinate ad esse, nec ad non esse, sed possibilia sunt sic et aliter fieri : et hoc non est inconveniens in his quæ subjacent libero arbitrio et consilio.

MEMBRUM II.

De actibus liberi arbitrii.

Secundo, Quæritur de actibus liberi arbitrii.

1. Dicit enim Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa*, quod « in libero arbitrio conjugatæ sunt et cognoscitivæ et animales et vitales virtutes : et cum ratione movente libero arbitrio appetit, et libero arbitrio vult, et libero arbitrio inquirit et scrutatur, et libero arbitrio judicat et disponit, eligit et facit impetum et agit [1]. » Secundum hoc multi actus sunt liberi arbitrii.

2. Adhuc, Quæcumque potentiæ sic se habent ad invicem, quod quædam sunt definientes alias, et quædam definitæ per alias, harum actus similiter se habebunt ad invicem, ita quod actus definientium sint in actibus definitarum. Ratio et voluntas definiunt liberum arbitrium, maxime secundum Augustinum, secundum quod dicit, quod liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis. Ergo videtur, quod actus rationis et actus facultatis sint in libero arbitrio et actibus ejus.

3. Adhuc, Secundum Augustinum eligere est liberi arbitrii : eligere autem est duobus vel pluribus propositis hoc illi vel illis præoptare : sed plura proponere cum sit cum collatione, et omnis collatio sit rationis, non potest esse collatio nisi rationis actus.

4. Adhuc, Objiciunt quidam antiquorum sic : Eligere est respectu veri et boni : quia collatio est ad verum eliciendum. Bonum autem quod optatur in electione finis, est voluntatis : quia omnis appetitus rationalis voluntatis est, sicut dicit

[1] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 22.

Damascenus sic : « Voluntas est rationalis appetitus : » et Aristoteles in II *Topicorum :* « Omnis voluntas in ratione est. » Ergo videtur, quod actus liberi arbitrii qui est electio, duplicem habet finem, scilicet verum et bonum : verum est finis rationis, et bonum finis voluntatis. In actu ergo liberi arbitrii sunt et actus rationis, et actus voluntatis.

Quæst. Ulterius quæritur, Si liberum arbitrium habet plures actus, quis sit principalis, et quis sit ordo inter illos?

Solutio. Solutio. Dicendum, quod sicut liberum arbitrium est una potentia, ponens tamen libertatem suam circa rationem et circa voluntatem principaliter, ita multos habet actus in quibus libertas ejus consideratur, sicut patet in auctoritate Damasceni inducta, inter quos tamen est unus principalis : quia necesse est, quod una potentia habeat unum principalem actum : et ille actus est electio, sicut vult Augustinus.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod non sunt multi actus propter hoc, quod multæ sunt potentiæ : sed propter hoc, quod libertatem ponit circa multas potentias, præcipue circa rationem et voluntatem. Unde ex ratione est, quod arbitratur, quod judicat, quod disponit, quod sententiat, quod eligit : ex voluntate enim est, quod vult, et appetit, et impetum facit, et agit, et utitur.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod procedit et veritatem concludit : sed ita sunt in libero arbitrio quod circa has potentias ponit suam libertatem : et non ita quod constituant essentiam liberi arbitrii secundum quod potentia quædam est distincta et separata ab aliis.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod verissimum est, quod collatio rationis actus est, sed est circa quæ ponit liberum arbitrium suam libertatem, secundum quod liberum arbitrium est generalis potentia et generalis motor, libere utens aliis potentiis et actibus aliarum potentiarum.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod verum est finis rationis, et bonum finis voluntatis, et quod eligere respectu utriusque est : quia etiam est verum ut verum, et est verum ut bonum, secundum quod etiam dicit Philosophus, quod intellectus theoricus sive speculativus per extensionem fit practicus, sicut et ipsa potentia quæ et liberum arbitrium dicit, arbitrationem suam quæ actus rationis est, extendit ad appetitum voluntatis. Et ideo duo quæ sunt in ipso ut fines, efficiuntur unum re quando arbitratur de aliquo vero ut sibi bono.

Ad quæst. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod electio principalis ejus actus est secundum Augustinum et veritatem.

Et ad id quod ulterius quæritur de ordine, dicendum quod in actibus rationis qui dicuntur esse liberi arbitrii, ordo est secundum dispositionem et processum ab imperfecto ad perfectum : et in hoc ordine primum est inquirere, secundum est inquisita et inventa disponere, tertium disposita dijudicare, quartum dijudicata per sententiam determinare, quintum determinata eligere, qui actus perfectior est quatuor præcedentium. In actibus autem voluntatis etiam proceditur ab imperfecto ad perfectum : et sic primo occurrit appetere, secundo velle, tertio facere impetum, quarto agere in opere, quinto uti ad usum voluntatis sive referre ad exercitium.

Et hæc de *libero arbitrio* dicta sufficiant.

TRACTATUS XVI.

DE GRATIA QUA PERFICITUR ANIMA IN GRATUITIS, DE VOLUNTATE, ET VIRTUTE.

Deinde tractanda sunt ea quæ dicuntur in distinctione XXVI libri II *Sententiarum*, quæ incipit ibi, *Hæc est gratia operans et cooperans.*

Ubi ratione primi quod dicit in principio, *Hæc est gratia operans et cooperans*, quæritur de gratia.

Et quæruntur quatuor, scilicet an sit, quid sit re, et quid sit definitione, et cui insit primo et per se, utrum scilicet potentiæ vel substantiæ animæ ?

QUÆSTIO XCVIII.

De gratia.

MEMBRUM I.

An sit gratia[1] *?*

Ad primum objicitur certis viis :

1. Prima via est ex consideratione agentis primi, quod tantæ perfectionis est, ut dicit Augustinus, quod nihil supponit in facto, sed agit universum esse facti. Sicut patet in opere creationis, in quo nec supponit instrumentum, nec medium aliquod, sed totum perfectum creatum producit simul ex seipso. Ergo cum non sit minus, ut dicit Augustinus, justificare impium quam creare cœlum et terram, videtur quod gratia præter Deum in homine justificato nihil ponat. Et iterum videtur, quod gratia non sit

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXVI, Art. 1. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

aliquis habitus in anima justificati hominis : sed ab omnibus a quibus ponitur gratia, ponitur habitus infusus : ergo non est.

2. Adhuc, Objicitur ad idem secunda via sic, quæ accipitur ex consideratione dignitatis mentis humanæ, de qua dicit Augustinus [1], quod « inter mentem nostram et Deum nihil est medium. » Si ergo nihil est medium, gratia non erit medium : et cum ab omnibus gratia ponatur medium inter Deum et mentem nostram, qua Deus contingitur menti nostræ, videtur quod gratia nihil sit.

3. Adhuc, Tertia via objiciunt quidam sic, quod in spiritualibus agentibus non minus observatur ordo sapientiæ quam in corporalibus. In corporalibus autem natura quæ ordinata est, non agit per duo quod potest facere per unum, quia superfluum esset. Ergo nec in spiritualibus. Constat autem, quod Deus per seipsum potest gratificare hominem : ergo videtur, quod hoc non facit per mediam gratiam, quia superfluum esset, et nihil superfluum est in operibus divinis.

4. Adhuc, Ex simili quidam objiciunt. Dicunt enim, quod gratia, sicut dicit Chrysostomus, est lumen et splendor animæ : et dicunt, quod sol spiritualis potentior est quam corporalis. Cum ergo sol corporalis per seipsum et non per medium illuminet aerem et mundum, videtur etiam quod sol divinus per seipsum et non per medium aliquod illuminet animam. Et hoc confirmant per dictum Hugonis de sancto Victore in commento super hierarchiam Dionysii dicentis : « Sicut non sumus creati nisi per ipsum, ita in recreatione et beatitudine nihil sistet nos usque ad ipsum. Tollantur igitur qui ponunt media theophaniarum suarum inter nos et Deum : quia non stabit cor nostrum nisi ad Deum immediate perveniat. » Hoc etiam confirmant per dictum Augustini in libro I *Confessionum*, qui sic dicit : « Fecisti nos, Domine, ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te [2]. »

5. Ad idem objiciunt deducendo ad inconveniens. Dicunt enim, quod si medium est gratia inter nos et Deum, cum medium dicatur participatione extremorum, oporteret quod gratia aliquid ex nobis haberet : quod valde inconveniens est : ex nobis enim nihil est unde placeamus Deo.

6. Adhuc, Objiciunt ex opere beatificationis et glorificationis, quod (dicunt) Deus sine aliquo medio operatur per seipsum : ipse enim solus est beatitudo nostra, vita nostra, gloria nostra. Cum ergo etiam opus creationis faciat per seipsum sine medio, videtur quod opus recreationis etiam faciat sine medio : quia sic erit conformitas inter opus creationis, recreationis, et glorificationis.

7. Adhuc, A simili objiciunt. Dicunt enim, quod gratia qua miles efficitur acceptus regi, nihil ponit in milite, sed potius in rege bonam voluntatem quam habet ad militem. Ergo a simili gratia qua homo efficitur acceptus Deo, nihil ponit in homine, sed in Deo. Istæ rationes sunt Pelagianorum qui annihilant gratiam.

8. Adhuc, Objiciunt etiam quasdam alias ratiunculas modicum valentes sic : Si gratia aliquid est in homine, constat, quod creata est : sed omnis creatura vanitas est : cum ergo per gratiam homo conjungitur primæ veritati et Deo, sequeretur quod homo per vanitatem conjungeretur Deo : quod valde absurdum est, ut dicunt. Et ideo Pelagius dixit, quod homo ex seipso habet unde placeat Deo. Quod valde absurdum est, et contra omnes auctoritates Sanctorum est.

In contrarium hujus objicitur, Sed contra.

1. Quod dicit Apostolus, I ad Co-

[1] S. Augustinus, Lib. de Spiritu et anima, cap. 11.

[2] Idem, Lib. I Confessionum, cap. 1.

rinth. xv, 10 : *Gratia Dei sum id quod sum.* Si ergo gratia Dei est id quod est in beneplacito Dei, oportet quod gratia qua illud esse est in nobis, formaliter aliquid sit, sicut esse naturæ si est in nobis, oportet quod aliqua forma sit in nobis qua illud esse perficitur in nobis.

2. Adhuc, Joan. I, 16 : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia.* Acceptum autem in nobis de plenitudine Christi, non potuit esse nisi creatum aliquod in nobis. Ergo gratia aliquod creatum est in nobis.

3. Adhuc, Si infinite distantia debeant conjungi, oportet quod hoc sit per potentiam ejus quod est infinitæ potentiæ, ita scilicet, quod id quod est finitum in potentia, accipiat aliud ab eo quod est infinitæ potentiæ unde conjungatur ei. Sed Deus et homo in infinitum distant, et non conjunguntur nisi per gratiam gratum facientem. Necesse est ergo, quod homo qui est finitæ potentiæ, accipiat habitum gratiæ a Deo, unde conjungatur ei, cum virtute propria non possit ei conjungi.

4. Adhuc, Deus in omnibus est essentialiter, præsentialiter, et potentialiter, et in sanctis est per inhabitantem gratiam. Si ergo inhabitans gratia nihil esset speciale in sanctis, non differret modus quo est in sanctis, a modo quo est in omnibus : quod valde inconveniens est : quia modus quo operatur in sanctis ad meritum vitæ æternæ, valde differens est a modo quo operatur in omnibus ad rerum conservationem et gubernationem.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod gratia est aliquid creatum in homine. Est enim habitus, qui (sicut dicit Magister in *Littera*) est fides operans per dilectionem. Quæ gratia dicitur, eo quod est similitudo bonitatis divinæ, qua Deo per id quod suum est reconciliamur et unimur.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod gratia est habitus infusus nobis, qui nos gratos facit Deo, et opus nostrum per informationem gratum reddit, et dat ei efficaciam merendi vitam æternam. Nec est simile de hoc quod objicitur de opere creationis : quia opus creationis fundatur super nihil, et ideo sola omnipotentia Dei perficitur. Opus autem recreationis sive gratificationis fundatur super hoc quod jam perfectum est in natura, quod per seipsum elevari non potest ad conjunctionem Dei, et ideo indiget aliquo dono quod ex Deo accipiat, quo elevetur ad inhabitationem divinam, quo Deo paretur locus in nobis sicut in templo.

AD ALIUD dicendum, quod cum dicitur, quod inter mentem nostram et Deum nihil medium est, hoc intelligitur de medio sistente nos, ita quod non perveniamus usque ad ipsum, sicut patet in verbis Augustini et Magistri Hugonis introductis. Sed potest esse medium ex parte nostra, tale scilicet quod sit medium elevans potentiam nostram ut habitus perficiens potentiam merendi, quo procedimus et elevamur usque ad ipsum : per hujus enim ascensiones cantamus canticum graduum, ut dicit Augustinus, quo ascendimus ad ipsum : ut sit verum quod dicitur de nobis in Psalmo LXXXIII, 8 : *Ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus deorum in Sion.* Ad 2.

AD ALIUD dicendum, quod illa via procedit super quoddam falsum, scilicet quod Deus indigeat medio : hoc enim falsum est. Medium autem quod est ibi, videlicet gratia et habitus, est propter nos : quia scilicet in nobis nihil invenit Deus quo digni sumus inhabitatione sua. Hoc est enim donum Spiritus sancti, cum quo scilicet ipse Spiritus in nobis est, sicut dicitur, ad Roman. VIII, 15 : *Sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba (Pater).* Et ibidem, ℣. 16 : *Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei.* Oportet igitur, quod gratia sit gratum faciens quæ format nos in filios Dei. Ad 3.

AD ALIUD dicendum, quod falsum sup- Ad 4.

ponitur in simili quod inducunt. Sol enim per seipsum non illuminat mundum, sed per lumen quod effluit ab ipso, quod est intentio et similitudo solis. Et similiter sol divinus per lumen gratiæ quod influit animæ, illuminat animam et gratificat eam. Et quod affirmant per dictum Hugonis, patet quod nihil valet : quia hoc medium non est medium sistens, sed elevans et promovens ad conjunctionem Dei.

Ad dictum Augustini dicendum, quod Deus fecit nos ad se, ut alibi et extra ipsum locum quietis non haberemus, nec finem dilectionis poneremus nisi in ipso : et ideo etiam inquietum est cor nisi illuc perveniat : sed non fecit nos tales, quod per nos possemus ascendere, sed adjutorio gratiæ ipsius : et ideo oportet gratiam esse in nobis, et aliquid a Deo acceptum. Et hoc est quod dicitur, II ad Corinth. III, 5 : *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.*

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod *medium* non semper dicitur participatione extremorum æqualiter : hoc enim non dicitur nisi de medio quod per compositionem est medium : sed est medium coadjuvans et perficiens ad actum perfectum, sicut virtus est medium per omnia ad actum perficiens. Et hoc modo gratia est medium : et ideo non oportet, quod aliquid habeat de nostro, sed totum quod est, habet de Deo : ideo virtute illius operatur operationem perfectam ad meritum.

Ad 6. Ad aliud dicendum, quod illa objectio etiam supponit falsum quantum ad opus glorificationis : quia in opere glorificationis ad hoc quod glorificemur in ipso Deo, exigitur quod in anima sint habitus, qui dicuntur dotes animæ et corporis, quibus elevantur corpus et anima, ut in Deo possint beatificari et glorificari sicut in per se objecto beatitudinis et gloriæ.

Ad aliud dicendum, quod non est simile de milite et rege, et Deo et homine : quia miles ex se potest aliquid habere et facere quod placeat regi : homo autem ex se non potest habere et facere quod placeat Deo, sed oportet, quod totum ex divino munere accipiat : propter quod etiam Socrates et Plato dixerunt in libro *Mennonis*, quod virtutes tam intellectuales quam morales non sunt ab homine, nec efficiuntur in homine per assuetudinem vel doctrinam, sed sunt Dei dona. Ad

Ad ultimum dicendum, quod licet omne creatum in quantum creatum vanitas sit, tamen gratia gratum faciens nullo modo vanitas est, sed veritas : licet enim mutabile sit in quantum creatum et vertibile, ut dicit Damascenus, tamen ex hoc quod est similitudo virtutis, veritatis, et bonitatis divinæ, cum qua Deus inhabitat in Sanctis, multum conjungitur veritati, et amittit vanitatem, et sic conjungit hominem cum Deo et Deum homini. Ad

Quatuor quæ objiciuntur in contrarium, procedunt. Ad obj

MEMBRUM II.

Quid sit gratia re, utrum scilicet substantia, vel accidens [1] *?*

Secundo quæritur, Quid sit re gratia, utrum substantia vel accidens?

Et ad hoc objicitur sic :

1. Gratia est habitus infusus : et omnis habitus est qualitas : ergo gratia est habitus et accidens.

2. Adhuc, Gratia est forma in anima,

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXVI, Art. 2. Tom. XXVII novæ editionis nostræ.

assimilans hominem bonitati divinæ : hoc non potest esse nisi sit forma habitualis : ergo gratia forma habitualis est.

3. Adhuc, Constat, quod gratia non perficit in esse, sed in bene esse : sed si esset forma substantialis, perficeret in esse : cum ergo non perficiat nisi secundum bene esse, sequitur necessario, quod sit forma accidentalis.

4. Adhuc, Omne quod est de consequentibus esse, de genere accidentium est : gratia est de consequentibus esse, non enim datur gratia nisi existenti : ergo videtur, quod de genere accidentium est.

Sed contra. Et quamvis hoc verum sit, tamen quidam objiciunt contra hoc sic :

1. Omne quod mutat subjectum in se salvatum unum et idem, substantia est et hoc aliquid : gratia sic mutat subjectum : ergo videtur, quod gratia sit substantia et hoc aliquid. Primam dicunt esse per se manifestam. Secundam probant per id quod dicitur, I Reg. xvi, 14, ubi dicitur, quod *spiritus Domini recessit a Saul :* quod non dicitur, nisi propter gratiam quæ recessit ab eo. Probant etiam per hoc quod dicitur, Numer. xi, 17, ubi dicitur : *Auferam de spiritu tuo, tradamque eis*, scilicet septuaginta viris. Constat enim, quod non potest unum et idem septuaginta viris dividi, nisi substantia continua divisibilis.

2. Adhuc fortius objiciunt, dicentes quod secundum quamlibet speciem qualitatis potest fieri alteratio : secundum gratiam non fit alteratio, sed perfectio naturæ : ergo videtur, quod gratia non sit qualitas accidentalis. Prima probatur ex hoc, quod qualitas non confert esse substantiale, sed accidentale. Secunda expresse scribitur in VI *Physicorum*, ubi dicitur, quod cum ex ignorante fit sciens, et ex non virtuoso virtuosus, non est alteratus, sed perfectus. Et si hoc est verum de habitibus acquisitis, multo magis verum est de habitibus infusis.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod revera gratia habitus est et qualitas perficiens hominem ad opera meritoria, quæ sunt digna vita æterna, quam Deus operatur in nobis sine nobis, quæ informat voluntatem præveniendo ut possit in opera meritoria. Quia sicut habitus virtutis elevat potentiam ad hoc quod possit in actum virtutis perfectum, ita habitus gratiæ et elevat animam operantem et opus ejus, ut efficiatur meritorium vitæ æternæ. Unde homo ex se non potest habere gratiam, sed ex gratuito dono Dei : quia nec potest esse ab homine et in homine quod dignum sit vita æterna : sed oportet, quod accipiat ex gratuito dono Dei, cum quo inhabitet eum Deus, qui solus potest in talia opera meritoria. Et de hoc multum notatum est in primo libro de *processione temporali Spiritus sancti.*

Et ideo primæ quatuor rationes concedendæ sunt et procedunt.

Ad object. 1. Ad hoc quod in contrarium objicitur primo, dicendum quod gratia in seipsa salvata non mutat subjectum, sed dicitur mutare subjectum, quando effectus ejus apparet in diversis : et sic ab uno dicitur propagari in alium. Et sic loquuntur auctoritates inductæ ad probationem minoris. Sic enim tollitur spiritus Moysi, et datur septuaginta viris.

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod alteratio duobus modis capitur, scilicet ab aliter se habere, et ab alteratione proprie dicta quæ fit secundum quale fluens, ut dicit Avicenna, quod est passio vel passibilis qualitas inferens vel illata : quæ alteratio proprie dicitur, et est motus corruptibilis. Primo modo bene fit alteratio secundum gratiam, et non secundo modo.

Et quod dicit Philosophus, quod mutatus secundum virtutem intellectualem vel moralem non est alteratus, sed perfectus, ideo dicit, quia talium habituum perfectiones sunt secundum perfectionem naturalem, et ideo alteratus sic non dicitur alteratus, sed perfectus proprie,

sicut et felicitas dicitur operatio perfecta et non impedita secundum propriam et connaturalem virtutem hominis. Omnes enim tales perfectiones virtutum intellectualium et moralium, perfectiones naturæ sunt : quia natura apti sumus eas suscipere et potentes : licet perfectio completa in acquisitis virtutibus intellectualibus sit ad doctrinam, et in moralibus ad assuetudinem, et infusis sit a Deo gratiam infundente, et sunt ad perfectionem naturæ. Et Tullius diffiniens virtutem dicit, quod « virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. »

MEMBRUM III.

Quid sit gratia definitione [1] ?

Tertio quæritur, Quid sit definitione gratia ?

Et ponuntur diversæ definitiones Sanctorum et Magistrorum.

1. Dicit enim Chrysostomus, quod « gratia est sanitas mentis, et delectatio cordis. »

2. Adhuc, Isidorus : « Gratia est divinæ misericordiæ donum, per quod bonæ voluntatis fit exitus. »

3. Adhuc, Augustinus in libro de *Correptione et gratia* : « Gratia est habitus totius vitæ universaliter ordinativus. »

4. Adhuc, Super illud Psalmi cııı, 15 : *Ut exhilaret faciem in oleo*, dicit Glossa : « Gratia est quidam nitor animæ concilians sanctum amorem. »

5. Præpositivus et alii antiqui Magistri sic definierunt eam : « Gratia est habitus infusus, divinæ bonitati et charitati similis, gratum faciens habentem, et opus ejus gratum reddens. »

Contra primam objicitur sic :

Sanitas mentis non fit nisi universaliter pulsa infirmitate tam culpæ quam pœnæ : gratia non pellit pœnam, pœnas enim multi habuerunt Sancti, qui tamen in gratia perfecti fuerunt, sicut et ipse Christus : ergo videtur, quod male definitur quando dicitur, quod *gratia sit sanitas mentis*. Similiter non bene dicitur *delectatio cordis*, ut videtur : delectatio enim potius videtur esse fructus Spiritus, quam gratia secundum se.

Adhuc, Contra secundam definitionem quæ est Isidori objicitur sic :

1. Per hoc enim quod dicitur, *Divinæ misericordiæ donum*, nihil specificatur de gratia : quia etiam naturalia dona sunt dona divinæ misericordiæ.

2. Adhuc etiam per hoc quod dicitur, *Per quod est exitus bonæ voluntatis*, non specificatur gratia a virtute : quia per quamlibet virtutem fit exitus bonæ voluntatis in opus perfectum : et sic gratia non esset aliud quam virtus : quod non est verum, quia gratia est forma virtutis, ut dicit Augustinus : et forma non est formatum essentialiter.

Adhuc, Objicitur contra tertiam quæ est Augustini.

Habitus enim vitæ universaliter ordinativus non potest esse unus, sed est universitas virtutum tam infusarum quam acquisitarum : et sic gratia non esset nisi universitas virtutum : quod omnino falsum est, quia gratia est quæ informat virtutes ut gratæ sint, et sine qua gratæ esse non possunt.

Adhuc, Contra quartam objicitur sic :

1. Nitor proprie refertur in spiritualibus ad intellectum : gratia autem tam in intellectu quam in affectu est : non ergo bene definitur per nitorem.

2. Adhuc, Concilians sanctum amo-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXVI, Art. 4. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

rem est charitas : et si charitas est concilians sanctum amorem, tunc gratia non est nisi charitas : quod falsum est, quia *divisiones gratiarum multæ sunt*, sicut dicitur, I ad Corinth. XII, 4 : et sic gratia in genere non potest esse sola charitas.

Adhuc, Objiciunt quidam contra quintam definitionem :

Si enim gratia est donum et habitus gratum faciens habentem, et opus ejus gratum reddens : tunc videtur, quod per ea quæ ponuntur in definitione, determinari debet gratia : et hoc non videtur convenire : quia per hoc quod est *donum Dei*, a nullo alio distinguitur, sed simpliciter in genere ponitur. Similiter per hoc quod dicitur, *gratum faciens habentem*, non videtur distingui : quia omne donum signum est gratitudinis divinæ : quia non daret, nisi gratus esset. Similiter per hoc quod dicitur *opus ejus gratum reddens*, non distinguitur a virtute : quia virtutis proprium est ut opus reddat gratum et bonum.

Adhuc, Una objectio communis est : quia unius rei unicum est esse : sed definitio dicit esse : ergo unius rei unica est definitio. Quæratur ergo, Penes quid sumantur tot definitiones ?

Solutio. Solutio. Ad hoc ultimum primo respondendum est, quod unius rei unica est definitio quæ datur per essentialia rei : sed multæ sunt assignationes diffinitivæ, quæ dantur etiam per effectus diversos et per causas diversas rerum, et per propria rerum quæ conveniunt ut accidentia propria et convertibilia cum re. Propter quod etiam demonstrationes non fiunt tantum per definitionem et causam propriam, sed etiam per signum quando convertitur cum causa. Et sic diversæ dantur assignationes de gratia.

Prima enim quæ est Chrysostomi, datur per proprium effectum gratiæ duplicem, qui est sanitas mentis, et delectatio cordis.

Ad id quod objicitur de sanitate, quæ non efficitur nisi universaliter pulsa infirmitate, dicendum quod dupliciter universaliter pellitur infirmitas, scilicet in effectu, et in causa. In effectu gratia universaliter non pellit infirmitatem, sicut objectum est : sed in causa universaliter eam pellit, eo quod omnis infirmitas generaliter causatur a peccato. Unde Hieronymus : « Quidquid patimur, peccata nostra meruerunt. » Et Gregorius : « Nulla nocebit adversitas, si nulla dominetur iniquitas. » Et ambo fundant se super Psalmum CII, 3 : *Qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis, qui sanat omnes infirmitates tuas*. Unde cum gratia universaliter tollit peccatum, universaliter tollit infirmitatem : et ideo dicitur sanitas mentis. Delectatio autem cordis dicitur : quia dicunt Aristoteles in X *Ethicorum*, et Michael Ephesius ibidem in commento, et etiam Aspasius, quod delectatio proprie nihil aliud est nisi diffusio naturæ in operatione propria secundum naturam facta. Et ideo etiam illa delectatio non habet contrarium, sicut est in contemplatione theorematum. Et quia gratia per dulcedinem bonæ voluntatis conjungit Deum homini in quo summa delectatio est et gaudium, ideo dicitur *delectatio cordis*.

Ad illam quæ est Isidori dicendum, quod illa datur per causam propriam gratiæ : quia tantum donum sicut est gratia, non potest esse nisi optimæ voluntatis Dei : per hoc enim confertur nobis summum bonum ut inhabitet in nobis. Et cum dicit, *Per quod sit exitus bonæ voluntatis*, non accipit voluntatem pro una speciali potentia, sed potius, sicut dicit Anselmus, secundum quod voluntas est motor omnium potentiarum animæ universalis : quia omnes moventur ad libitum voluntatis : et sic non terminatur virtute, sed gratia generaliter : quia talis bonæ voluntatis exitus bonus non est, nisi per gratiam.

Per hoc patet solutio ad ea quæ objiciuntur contra hanc definitionem.

Ad illam quæ dicitur esse Augustini, dicendum, quod illa datur per proprium effectum : effectus enim gratiæ proprius est, vitam totam universaliter ordinare ad Deum. Et in hoc differt ab universalitate virtutum : quia virtus non ordinat nisi ad actum et potentiam : gratia autem ordinat universaliter et totum hominem ad Deum.

Per hoc patet solutio objectorum contra illam.

Illa autem quæ accipitur de Glossa super Psalmum ciii, 15, datur per proprium effectum gratiæ. Nitor enim consistit in pulchritudine ex conformitate ad primum pulchrum quod facit gratia. Sanctus amor autem præcipue in charitate perficitur ex gratia, secundum quod est conformitas summi boni ad bonum quod est in anima per gratiam. Et sic patet solutio objectionis de charitate factæ.

Ad objectum contra quintam et ultimam, dicendum quod illa videtur magis propria esse de gratia quam aliæ : et per ea quæ in ea ponuntur, distinguitur ab aliis, sicut distinguitur diffinitum per partes definitionis. Per hoc quod dicitur, *Habitus infusus*, distinguitur ab habitibus acquisitis. Per hoc quod dicitur, *Divinæ bonitati similis*, distinguitur ab habitibus particularibus, qui non universaliter assimilant nos divinæ bonitati, sed cuidam, sicut sapientia veritati, fortitudo potentiæ, et sic de aliis : sed gratia universaliter assimilat nos divinæ bonitati, et propter hoc consequenter gratum faciens habentem, et opus ejus gratum reddens. Unde dicitur in libro de *Laudabilibus bonis*, quod justitia est habitus, qui est in tota anima : prudentia autem est secundum partem quæ est ratio, temperantia autem est secundum partem concupiscibilis, fortitudo vero est secundum partem quæ est irascibilis. Ita gratia est universalis infusus habitus, qui diffunditur in tota anima et in omnibus viribus ejus et in omnibus operibus, et omnia facit grata Deo, et confert virtutem merendi vitam æternam : quia per talem gratiam Deus inhabitat in Sanctis et in bonis hominibus. Et hoc est quod dicitur, I ad Corinth. xv, 10 : *Gratia Dei sum id quod sum, et gratia ejus in me vacua non fuit.*

MEMBRUM IV.

Cui insit gratia primo et per se, utrum scilicet potentiæ, vel substantiæ animæ[1] *?*

Quarto quæritur, Cui insit gratia primo et per se, utrum scilicet potentiæ, vel substantiæ animæ?

Et videtur, quod potentiæ ex ipso nomine gratiæ, quod ponitur in *Littera* a Magistro et Augustino.

1. Dicitur enim gratia operans et cooperans : opus autem respicit potentiam : ergo videtur, quod gratia insit per potentiam.

2. Adhuc, In *Littera* dicitur, quod facit velle et currere : utrumque autem est secundum potentiam.

3. Adhuc, In *Littera* dicitur, quod prævenit voluntatem, et informat ut velit : voluntas autem potentia est : ergo videtur, quod insit immediate secundum potentiam.

Contra : Sed contra

In definitione præinducta dicitur, quod gratum facit habentem, et opus ejus

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXVI, Art. 5. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

gratum reddit. Ergo videtur, quod immediate inest secundum subjectum habentis, et per illud etiam inest potentiis.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod gratia est universalis habitus, informans et subjectum et potentias omnes et opera, per quam Deus inhabitans in sanctis omnibus influit vim merendi vitam æternam : quam vim sine Deo habere non possent : quia hæc virtus infinita est, quæ non convenit nisi Deo. Et ideo dicitur, Isa. xxvi, 12 : *Omnia opera nostra operatus es nobis, Domine.* Et, Joan. xv, 5 : *Sine me nihil potestis facere.* Et ibidem, *Qui manet in me, et ego in eo, hic fert fructum multum.*

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod verum est, quod opus respicit potentiam radicatam in essentia : et ideo etiam habitus gratiæ refertur ad essentiam.

Ad 2. AD ALIUD eodem modo respondendum est, quod velle facit et currere facit : sed utrumque refertur ad essentiam in qua radicatur potentia. Et ideo habitus gratiæ ad essentiam refertur. Aliter enim est de hoc habitu gratiæ, et aliter de habitibus virtutum particularium. Virtutes enim particulares perficiunt ad actus determinatos : gratia autem gratum faciens perficit actus ipsos, et operantes in comparatione ad Deum, ut scilicet et operans acceptus sit, et opus ejus acceptum. Sapient. iv, 10 : *Placens Deo factus est dilectus.* Placens enim Deo est per gratiam : et ideo ipse fit dilectus, et opera ejus. Et hoc est etiam quod dicit Augustinus contra Julianum Pelagianum : « Cooperando Deus in nobis perficit quod operando incipit : quia ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. »

AD ULTIMUM dicendum, quod voluntatem ibi non accipit pro particulari potentia, sed (sicut paulo ante dictum est) pro generali motore omnium eorum quæ sunt in anima : et ille est libertas in tota anima diffusa. Ad 3.

ET ILLUD quod contra objicitur, procedit. Ad object.

QUÆSTIO XCIX.

De voluntate et annexis.

Deinde, Quæritur ratione ejus quod dicitur in libro II *Sententiarum*, distinct. XXVI, cap. *Voluntatem ipsam.*

Primo quæritur, Quid sit voluntas, et quæ divisio voluntatis ?

Et secundo, De synderesi, quid sit, an aliquando peccet, et utrum in toto possit exstingui vel non?

Et tertio, Quid sit conscientia, et in quo differt a synderesi, et prohæresi?

MEMBRUM I.

Quid sit voluntas, et de divisione ipsius [1] ?

Primo ergo quæritur, Quid sit voluntas, et quæ divisio ipsius?

1. Dicit autem Augustinus in libro de *Duabus animabus* : « Voluntas est animi motus, cogente nullo ad aliquid non admittendum, vel adipiscendum [2]. »

Et de hac definitione quæritur, Utrum data sit de voluntate quæ est potentia, vel de voluntate quæ est actus?

Si de voluntate ut potentia : tunc non esset dicendum, quod voluntas est animi motus : quia potentia non est motus. Si autem de motu sive de actu : tunc iterum videtur inconveniens, quod determinat motum potentiæ quam non determinavit.

2. Adhuc, Damascenus determinans de voluntate in libro II de *Fide orthodoxa*, dicit sic : « Oportet scire, quod animæ inserta est naturaliter virtus appetitiva ejus quod secundum naturam est, et omnium quæ naturæ substantialiter conferunt, expetitiva est ea, quæ vocatur voluntas [3]. » Et illa est alia definitio ab illa quam dat Augustinus.

Sed contra hanc similiter objicitur : quia voluntas non est tantum appetitus naturalium, sed in omnibus, sicut dicit Philosophus, voluntas semper est finis : consilium autem et electio sunt eorum quæ sunt ad finem.

3. Adhuc, Damascenus, ibidem exponens quomodo voluntas sit eorum quæ sunt secundum naturam, dicit sic : « Substantia et esse et vivere et moveri secundum intellectum et sensum appetit, propriam concupiscens et plenam essentiam. » Secundum hoc videtur, quod voluntas non sit nisi de his quæ sunt ordinata ad essentiam : quod omnino falsum est.

4. Adhuc, Damascenus ibidem infra dicit sic : « Voluntas est ipse rationalis et naturalis appetitus, et simpliciter mixtus cum natura, et est naturæ constitutivorum. » Et hoc videtur iterum esse falsum : quia voluntas est multorum quæ naturam non constituunt.

5. Adhuc, Aristoteles in II *Ethicorum* dicit, quod voluntarium est, cujus principium est in ipso consciente singularia in quibus est actus : et talia sunt multa quæ ad consistentiam naturæ non pertinent.

6. Adhuc, Anselmus dicit, quod « voluntas est universalis motor omnium potentiarum animæ. » Cum enim dico, Possum ambulare, subintelligitur, si volo. Similiter cum dicitur, Possum loqui. Et similiter cum dicitur, Possum intelligere, possum videre, et sic de aliis. Et sic voluntas de omnibus est quæ sunt in libertate nostra facere vel non facere, sicut Aristoteles dicit, quod voluntaria sunt, quorum principium est in nobis.

7. Adhuc, Damascenus ibidem dividit voluntatem in θέλησιν et βούλησιν. Et dicit, quod voluntas θέλησις naturalis et rationalis est appetitus omnium naturæ constitutivorum, et simplex virtus : qui enim appetitus est aliorum non existens rationalis, non dicitur voluntas. Βούλησις autem voluntas est qualiscumque naturalis θέλησις, id est, voluntas. Et exponitur, scilicet naturalis et rationalis appetitus alicujus rei. Nam injacet quidem homi-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXVI, Art. 8. Tom. XXVII hujusce novæ editionis. Cf. etiam IIam Part. Summa de Creaturis, Tract. I, Quæst. 65, Art. 1 et 2. Tom. XXXV.

[2] S. Augustinus, Lib. de Duabus animabus, cap. 10.

[3] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 22.

nis animæ virtus rationabilis appetendi. Cum igitur naturalis motus fuerit, ipse naturalis appetitus ad aliquam rem dicitur βούλησις, id est, voluntas consiliativa.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod Augustinus optime definit voluntatem per definitionem quæ ponitur in littera.

Ad 1. AD ID quod primo quæritur, Utrum definiat motum vel potentiam?

Dicendum, quod definit potentiam in actu sive in motu existentem : illa enim perfectissima est. Et propter hoc dicit, quod voluntas est *motus animi*. Et quia talis cogi non potest, quia libera est ad omnia quæ voluerit facere, sicut dicit Augustinus, propter hoc dicit, *Cogente nullo*. Quia quod cogitur, causa sui non est, et per consequens liberum non est. Dicit enim Aristoteles in primo *primæ philosophiæ*, quod liberum dicimus, qui causa sui est. Et si libera non est, voluntas non est. Et quia potentiæ rationales sunt ad opposita, ideo addit, *Ad aliquid non admittendum, vel adipiscendum*. Utrumque in potestate et libertate habet : et non agitur vel cogitur ad aliquos actus, sed habet in libertate facere vel non facere.

Ad 2. AD ID quod objicitur de Damasceno, dicendum quod non intendit Damascenus definire in genere voluntatem, sed venatur ibi divisionem voluntatis in θέλησιν, id est, naturalem : et βούλησιν, id est, consiliativam sive deliberativam, sicut patet per verba inducta. Quocumque tamen modo voluntas sumatur, sive naturalis, sive deliberativa, semper est motus animi liber sui, qui nullo cogente impellitur ad ea quæ facit, et adipiscitur quæ adipiscitur, et non agitur ad aliquid, sed agit ex propria libertate. Et ideo ibidem dicit, quod libere appetit, et libere inquirit et scrutatur, et libere judicat, et libere disponit, et libere impetum facit. De his tamen multum dictum est in quæstione de *libero arbitrio*. Unde verba Damasceni nihil faciunt ad definitionem, sed ad divisionem. Unde ibidem dicit, quod in II *Ethicorum* dicit Aristoteles, quod voluntas impossibilium est : volumus enim esse immortales, quod impossibile est. Tamen antiqui, scilicet Præpositivus, et Gulielmus de Altisiodoro dixerunt, quod voluntas impossibilium non est, sed velleitas quædam sub conditione accepta : vellemus enim si esset possibile. Et ratio eorum fuit, quia, sicut dicit Aristoteles in III de *Anima*, cap. de *movente*, non fit motus, nisi fiat initium per intellectum et per phantasiam. De impossibili autem non potest fieri initium per intellectum : eo quod falsum et impossibile numquam scitur : propter quod etiam perfectus motus voluntatis non potest esse in impossibile et falsum.

Ad hoc quod contra objicitur, dicendum quod generaliter et per se loquendo voluntas semper finis est : tamen hæc eadem in naturalibus vocatur θέλησις, a θέλημα Græco, quod est naturale : et in deliberativis et consiliativis vocatur βούλησις : βούλησις enim in Græco idem est quod consiliativum.

AD ALIUD dicendum, quod non intendit Damascenus dicere, quod voluntas in se non sit naturalium, sed intendit, quod omnibus existentibus viventibus, sentientibus, rationabilibus sit insertus quidam naturalis appetitus appetendi omnium eorum quæ faciunt ad naturæ consistentiam et conservationem, qui in rationabilibus dicitur voluntas θέλησις : in irrationabilibus autem non potest dici voluntas, sed appetitus naturalis. Quia dicit Aristoteles et Joannes Damascenus, et Gregorius Nyssenus, quod omnis voluntas in ratione est : eo quod non potest esse omnino liberum ad actus nisi rationalis anima. Alia enim irrationalia animalia magis aguntur quam agant, ut dicit Damascenus : et ideo etiam non possunt habere liberum arbitrium, ut in præhabitis satis determinatum est. Ad 3.

AD ALIUD dicendum similiter, quod Damascenus ibi non investigat definitio- Ad 4.

nem voluntatis ut voluntas est : sed tantum illam partem quæ dicitur θέλησις.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod voluntas deliberativa aliorum est quam θέλησις. Sed voluntarium in genere definit Aristoteles : et illud est cujus principium est in ipso consciente singularia in quibus est actus : et opponitur duplici involuntario, scilicet per violentiam, et per ignorantiam. Involuntarium per violentiam est, cujus principium est in alio nil conferente vim passo. Et contra hoc dicitur in definitione voluntarii, *Cujus principium est in ipso.* Involuntarium autem per ignorantiam est, quod casu præter intentionem agentis fit, sicut si aliquis in loco consueto ad exercitandum projicit sagittas, et casu obviat homo, et occiditur, in quem numquam aliquid machinatus fuit projiciens sagittas. Et propter hoc dicitur in definitione voluntarii, *Consciente singularia in quibus est actus.*

Adhuc tamen secundum Aristotelem, et Damascenum, et Gregorium Nyssenum, sunt quædam operationes mixtæ magis cum volutates quam involuntariæ, sicut est projectio mercium tempore tempestatis de navi ne submergatur : quæ dicuntur magis voluntariæ, quia principium est in ipso agente : mixtæ tamen, quia aliquid compellit ad hoc ut hoc eligatur.

Ad 6. Ad id quod dicitur de Anselmo, dicendum, quod revera libertas quæ est in voluntate, diffunditur per omnia quæ sunt animæ, et etiam hominis, et sic generalis motor est voluntas omnium virium animæ. Et hoc satis dictum est in quæstione de *libero arbitrio.*

Ad 7. Ad ultimum dicendum, quod Damascenus ibi non investigat definitionem voluntatis, ut dictum est, sed divisionem voluntatis in naturalem, et constitutivam. Et naturalis dicitur illa, quæ est omnium natura constituentium, quæ dicitur θέλησις. Alia vero, scilicet operabilium per nos, dicitur βούλησις, sive consiliativa.

MEMBRUM II.

De synderesi,

Secundo, Quæritur de synderesi.

Primo, Quid sit ?

Et secundo Utrum contingat eam aliquando peccare ?

Et tertio, Utrum in toto possit exstingui vel non ?

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

Quid sit synderesis [1] *?*

Primo quæritur, Quid sit synderesis ?

Et videtur, quod sit potentia quædam animæ rationalis : quia

1. Ita dicit Gregorius in Glossa super illud Ezechielis, I, 10 : *Facies aquilæ desuper ipsorum quatuor,* sic : « Dicunt plerique juxta Platonem rationabilitatem intelligi in facie hominis, irascibilitatem in facie leonis, concupiscibilitatem in facie bovis, quartam ponentes super has, quam Græci vocant *synderesim,* quæ intelligitur in facie aquilæ, quæ est desuper ipsorum quatuor. » Sed aliæ tres sunt potentiæ animæ. Ergo et quarta quæ *synderesis* dicitur.

2. Adhuc, Malach. II, 15 : *Custodite*

[1] Cf. Opp. B. Alberti. IIa Part. Summæ de Creaturis, Tract. I, Quæst. 71. Tom. XXXV novæ editionis nostræ.

spiritum vestrum, et uxorem adolescentiæ tuæ nolite despicere. Super illud Hieronymus in Glossa : « Per uxorem adolescentiæ intelligit legem naturalem scriptam in corde et in spiritu. Spiritus vero dicitur non animalis pars quæ non percipit quæ Dei sunt, sed rationalis spiritus, *qui postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus* [1]. Ergo videtur, quod spiritus sit rationalis pars in nobis, qua homo inclinatur in Deum, cui sicut viro conjungitur lex naturalis a principio vitæ, et inclinat ad ea quæ Dei sunt, et quæ sunt secundum naturam : sed illa non est alia potentia quam synderesis : ergo synderesis est pars rationis.

3. Adhuc, Synderesis et sensualitas ex opposito dividuntur in partibus animæ : quia sensualitas semper instigat ad malum, et synderesis semper ad bonum. Sed sensualitas est potentia. Ergo et synderesis : quia opposita sunt in eodem genere.

Contra. CONTRA :

1. Augustinus in libro I de *Baptismo parvulorum* [2]: « Si rationem ipsam quæ adhuc velut quieta et quasi sopita in parvulis latet, tamen inserta et quodammodo inseminata, illuminationem voluit appellare, tamquam interioris oculi creationem, non renitendum est tunc eam fieri cum anima creatur, et cum homo venit in mundum [2]. » Illud lumen cum semper illuminet ad bonum, non videtur aliud esse quam synderesis : et illud lumen est habitus non potentia : ergo videtur, quod synderesis est habitus et non potentia.

2. Adhuc, In intelligibilibus sive contemplativis Philosophi posuerunt lumen semper incendens ad verum, quod est intellectus agens : qui (sicut dicit Aristoteles in III de *Anima*) est in anima sicut lux quæ repugnat falso et illuminat ad verum. Cum ergo hoc magis necessarium sit in practicis quam in speculativis, ad perfectionem rationalis animæ pertinet, quod in operabilibus sive practicis sit lumen inclinans semper in bonum, et remurmurans malo : hoc autem lumen non potest esse nisi synderesis, quia directe habet actum synderesis, et lumen est habitus et non potentia : ergo synderesis est habitus et non potentia.

3. Adhuc, Objiciunt quidam logice sic : Synderesis et fomes ex opposito dividuntur : quia fomes semper instigat ad malum, synderesis semper ad bonum : fomes est habitus : ergo synderesis est habitus.

4. Adhuc, Synderesis et prohæresis ex opposito se habent : prohæresis enim est habitus deliberativus, ut dicit Philosophus in I *Ethicorum :* prohæresis est habitus : ergo synderesis est habitus.

SOLUTIO. Ad hoc quidam valde leviter solvunt, et bene dicentes, quod synderesis dicit potentiam cum habitu completam. Solutio.

Et ad omnia quæ inducta sunt, una sola responsione respondent, quod ratione potentiæ quam dicit, numeratur cum potentiis a Sanctis, et a Philosophis, maxime Platonicis : ratione vero habitus numeratur cum habitibus : et sic dicunt solutum esse quidquid est objectum.

SED EX ista determinatione sequitur major difficultas. Si enim dicit potentiam : tunc quæritur, quam potentiam ? Quæst. 1.

1. Et videtur, quod rationem : quia dicitur scintilla rationis.

2. Adhuc, Super illud Job, I, 15 : *Evasi ego solus, ut nuntiarem tibi,* Gregorius : « Unus qui evasit, rationis est discretio, quæ ad animum redit et quæ admissa nuntiat, ut quod præoccupata mens perdidit, afflicta recuperet. [3] »

[1] Ad Roman. VIII, 26.

[2] S. AUGUSTINUS, Lib. de Baptismo parvulorum, cap. 25.

[3] S. GREGORIUS MAGNUS, In Job. Lib. I, cap. 34.

Ille autem unus synderesis est, ut dicunt Sancti. Ergo synderesis est aliquid rationis.

3. Adhuc, Augustinus in libro I de *Baptismo parvulorum* : « Ratio insita sive inseminata lumen animæ dicitur [1]. » Hoc autem lumen dicitur synderesis. Ergo synderesis est ratio.

4. Adhuc, Luc. x, 30, super illud : *Abierunt, semivivo relicto,* Glossa : « Immortalitatem exuere poterant, sed rationis sensum abolere non possunt quin homo sapere et Deum possit cognoscere. Sed hoc rationis lumen quod aboleri non potest, est synderesis. Ergo synderesis est ratio vel aliquid rationis.

5. Adhuc, Augustinus in libro III de *Libero arbitrio* sic dicit : « Ante omne meritum boni operis,non est parvum accepisse naturale judicativum quo sapientiam præponat errori, quieti difficultatem. » Illud autem ratio est et synderesis. Ergo videtur, quod synderesis sit aliquid rationis.

6. Adhuc, Hoc videtur per Basilium, qui dicit quod lex naturalis scripta est in naturali judicatorio. Judicatorium autem ratio est. Lex naturalis scripta est in synderesi : quia secundum illam semper agit ad bonum. Ergo videtur, quod synderesis vel ratio sit vel aliquid rationis.

Quæst. 2. Ulterius quæritur, Utrum sit voluntas ?

Et videtur, quod sic : quia, sicut jam habitum est in quæstione de *voluntate*, voluntas est duplex : naturalis, et deliberativa : et dictum est, quod naturalis semper tendit ad hoc quod amat : amat autem hoc quod secundum naturam est : nihil autem ita secundum naturam est, sicut odire et remurmurare malo, et amare et appetere bonum divinum : quia dicit Damascenus, quod peccatum est recessio ab eo quod secundum naturam est in id quod contra naturam est. Cum ergo hoc sit synderesis : et cujuscunque est actus, ejus etiam est potentia, ut dicit Philosophus, videtur, quod synderesis nihil aliud sit quam voluntas rationalis appetens bonum et dissentiens malo.

Solutio. Hoc solvere non est difficile. Ad quæst.
Dicendum enim, quod ratio duplex est in anima, scilicet contemplativa, penes quam dicit Dionysius discursas disciplinas fieri in anima, quæ fiunt per collationem rationis. Est etiam ratio practica, secundum quam, ut dicit Aristoteles in libro de *Laudabilibus bonis*, a Platone suscipimus animam divisam esse in tres partes, scilicet in rationalem, concupiscibilem, et irascibilem : secundum hoc enim ratio est vis animæ ordinans de agendis et non agendis.

Cum ergo quæritur, Si synderesis sit aliquid rationis ? Dicendum, quod sit rationis practicæ, quæ est ordinativa de agendis : illius enim scintilla dicitur, semper inclinans ad bonum, et remurmurans malo. Et hoc intendunt Sancti qui ponunt eam esse aliquid rationis. Sed nihil est rationis speculativæ secundum quam speculativas scientias accipimus ratiocinando.

Similiter cum quæritur, Si sit aliquid Ad quæst.
voluntatis ? distinguendum, quod duplex est voluntas, naturalis scilicet, et deliberativa : et concedendum est, quod non est sine voluntate naturali, sed nihil est voluntatis deliberativæ.

Et secundum hunc modum procedunt objectiones ad utramque partem, sicut facile est videre cuilibet : nec oportet de hoc plus dici.

[1] S. Augustinus, Lib. I de Baptismo parvulorum. cap. 25.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

Utrum contingat synderesim aliquando peccare[1] ?

Quærendum est ulterius, Utrum contingat synderesim aliquando peccare ?

Et videtur, quod sic :

1. Gregorius *super Ezechielem* dicit sic, et loquitur de synderesi sive de conscientia : « Hanc tamen videmus aliquando præcipitari, cum impius in profundum venerit : tunc enim contemnit, sicut dicitur, Proverb. XVIII, 3 : *Impius, cum in profundum peccatorum venerit, contemnit* » Talis contemptus non fit sine peccato. Ergo synderesis aliquando peccat.

2. Adhuc, Nihil punitur æternaliter in homine nisi quod mortaliter peccat. Duæ sunt pœnæ æternæ, ignis scilicet, et vermis conscientiæ. Vermis conscientiæ æternus est. Isa. LXVI, 24 : *Vermis eorum non morietur, et ignis eorum non exstinguetur : et erunt usque ad satietatem visionis omni carni.* Quod tractans beatus Bernardus in *Cantica*, dicit sic : « Horreo ignem urentem, catenam stridentem, vermem rodentem. » Vermis autem in conscientia sive in synderesi est, et non insequitur nisi peccatum. Ergo oportet, quod peccatum sit in synderesi et in conscientia. Ergo peccat aliquando.

I contra. CONTRA :

1. Opposita simul inesse non possunt secundum idem : semper remurmurare peccato et malo, et aliquando consentire peccato sunt opposita contradictorie : quia si aliquando consentit, non remurmurat semper : ergo hæc circa idem non possunt esse simul : synderesis est semper remurmurare peccato : ergo numquam potest consentire peccato : et non fit peccatum nisi per consensum : ergo synderesis non potest peccare.

2. Adhuc, Synderesis est consentire in bonum, et dissentire in malum in communi, et non in particulari : peccatum omne fit in particularibus actibus : ergo nullum peccatum fit secundum synderesim.

SOLUTIO. Ad hoc dicendum sicut dixerunt antiqui, Præpositivus et Altisiodorensis, quod synderesis proprium est non peccare secundum se : tamen habet duas comparationes : unam scilicet ad superius, et secundum hanc numquam peccat : alteram quæ est ad inferius quod regit, hoc est, ad liberum arbitrium, et ad rationem, et ad voluntatem extra quas et supra quas est, ut dicit Gregorius : et secundum hunc modum præcipitatur per accidens, sicut miles cadente equo : qui casus non est vitium militis, sed equi : et non refertur ad militem, nisi quia non tenuit per frænum ne cespitaret. Ita aliquando imputatur synderesi peccatum rationis, voluntatis, et liberi arbitrii : quia non tenuit ne caderet. Solutio.

ET SIC respondent ad primum : quia sic videmus eam præcipitari, non culpa sua, sed inferiorum : cum impius in profundum venerit, et non continet voluntatem ab appetitu illiciti, nec rationem a judicio injusto, in quo præponit iniquum æquo : et ideo cadere dicitur. Ad 1.

AD ALIUD dicitur eodem modo, scilicet quod vermis in conscientia non rodit nisi sicut peccatum est in ea : et hoc est quia inferiores vires quibus supereminet non continuit, cum tamen semper in se Ad 2.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. IIa Part. Summæ de Creaturis, Tract. I, Quæst. 71, Art. 2. Tom. XXXV novæ editionis nostræ.

recta fuerit. Sicut etiam Philosophus dicit in III de *Anima* de intellectu regente et movente, quod intellectus semper est rectus, phantasia autem recta et non recta.

Ad object. 1. AD ALIA duo quæ in contrarium objiciuntur, dicendum quod primum procedit.

Ad object. 2. AD SECUNDUM dicendum, quod sicut respicit inferiores vires quas continere debet, ita etiam respicit particularia quæ sunt in actibus illarum virium, et sic imputatur ei peccatum quod fit in talibus.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS III.

Utrum contingat synderesim in toto exstingui, vel non ?

Deinde quæritur, Si contingat eam in toto exstingui?

Et videtur, quod sic : quia

1. Hæresiarchæ sunt quibus dictat conscientia, quod pro sua perfidia defendenda debeant exponere vitam : et hoc est error et malum : ergo in eis non remurmurat malo : et sic videtur in toto exstincta.

2. Adhuc, Ezechiel. I, 10, super illud : *Facies aquilæ desuper ipsorum quatuor*, Glossa Hieronymi : « Per faciem aquilæ scintilla conscientiæ significatur, quæ *synderesis* dicitur : et hanc quoque videmus præcipitari et locum suum amittere, cum impius in profundum venerit et contemnit [1]. » Sed locum non amittit nisi exstinguatur. Ergo videtur, quod in talibus exstinguitur.

3. Adhuc, Jerem. II, 16 : *Filii Mempheos et Taphnes constupraverunt te usque ad verticem.* Glossa Hieronymi : « Malignus spiritus de membris inferioribus usque ad verticem pertingit, quando castam celsitudinem mentis diffidentiæ morbus corrumpit. » Celsitudo mentis synderesis est. Ergo videtur, quod synderesis corrumpitur : ergo et extinguitur.

4. Adhuc, Super illud Psalmi XIII, 1 : *Corrupti sunt et abominabiles facti sunt*, Glossa : « Omni vi rationis privati. » Quædam vis rationis est synderesis. Ergo aliquando privatur et exstinguitur.

5. Adhuc, Quidam objiciunt sic : Fomes et synderesis ex opposito se habent quantum ad actus : fomes exstinguitur in quibusdam, sicut in beata Virgine ex plenitudine gratiæ : ergo synderesis exstinguitur in quibusdam propter multitudinem culpæ.

Sed contra. CONTRA :

1. Isa. LXVI, 24 : *Vermis eorum non morietur.* Glossa, ibidem, « Vermis scintilla conscientiæ est, quæ est synderesis, quæ etiam in damnatis semper remurmurat malo. « Ergo numquam exstinguitur.

2. Adhuc, Sapient. V, 2 et 8 : *Dicentes intra se, pœnitentiam agentes, et præ angustia spiritus gementes :... Quid nobis profuit superbia ?* Ergo in damnatis remorsus conscientiæ est ad malum : ergo non exstinguitur in totum.

3. Adhuc, Luc. XVI, 24, super illud : *Mitte Lazarum, ut intingat extremum digiti sui in aquam,* Glossa : « Petiit dives, ut extremo digiti Lazari refrigerium sentiret, et nuntiaret quinque fratribus suis, ne venirent in hunc locum tormentorum. Quia reproborum mentem pœna sua quandoque inutiliter erudit ad dilectionem, ut tunc etiam suos specialiter diligant, qui hic dum peccata diligerent, nec se amabant. Petiit ergo et sibi bonum et aliis. » Ergo videtur, quod in

[1] Proverb. XVIII, 3 : *Impius, cum in profundum peccatorum venerit, contemnit.*

damnatis non omnino exstincta est, sed remurmuret malo et desideret bonum et sibi et aliis.

4. Adhuc, Ibidem alia Glossa, « Servatur diviti ad pœnam et cognitio pauperis quem despexit, et memoria fratrum quos reliquit, ut de visa despecti gloria, et de pœna inutiliter amatorum amplius torqueatur. » Ergo videtur cum tortura illa sit in conscientia, quod vermis non moritur, nec synderesis exstinguitur quin remurmuret malo.

5. Adhuc, Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, dicit de dæmonibus sic : « Data illis naturalia dona nequaquam ea mutata esse dicimus, sed sunt integra et splendidissima : quamvis ipsi non videant, claudentes suorum boni inspectivas virtutes [1]. » Synderesis autem est datum naturale. Ergo in damnatis non omnino exstinguitur.

6. Adhuc, Bernardus in libro de *Libero arbitrio* : « Quomodo non est ibi aliquid sapere ubi mala quæ tolerantur, cogunt pœnitere malorum quæ facta sunt. Numquid in tormentis est pœnitere, aut pœnitere non est sapere ? » Ergo videtur, quod pœnitere et aliquid sapere per synderesim, sit in damnatis sapere : ergo non exstinguitur in toto.

7. Adhuc, Hieronymus dicit, quod in Cain scintilla conscientiæ non exstinguebatur.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod scintilla conscientiæ sive synderesis in nullo nec viatore, nec damnato exstinguitur ex toto : sed actus ejus duplex est, scilicet inclinatio ab bonum, et murmuratio contra malum. Quantum ad inclinationem ad bonum in damnatis exstinguitur. Quantum ad remurmurationem mali habet duplicem actum, scilicet remurmurare malo quia malum, et hunc amittit in damnatis : et remurmurare malo in comparatione ad pœnam quæ sentitur ex peccato, et hunc numquam amittit nec in viatore nec in damnato : semper enim vellent non commisisse hoc malum propter quod ita crucientur. Et hæc solutio est antiquorum et bona : quia concordat dictis Sanctorum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in hæresiarchis synderesis non in toto exstinguitur : hoc enim verum est quod dicit conscientia hæretico, quod vita pro fide ponenda est : sed error rationis qui dicit, quod hæc hæresis est fides, ita obnubilat eam, quod actum remorsionis habere non potest. Ad 1.

AD ALIUD superius jam responsum est : quia non amittit locum, nec præcipitatur nisi ratione inferiorum potentiarum, rationis scilicet, et voluntatis, etiam liberi arbitrii, sicut miles cadit cadente equo. Ad 2.

AD ALIUD dicendum, quod celsitudo mentis dicitur ibi superior portio rationis, et non synderesis. In argumento autem est fallacia accidentis : quia arguit ac si idem necesse sit prædicato et accidenti inesse. Ad 3.

AD ALIUD recte eodem modo dicendum est, quod vis rationis ibi non dicitur synderesis, sed superior portio rationis deliberativæ. In processu autem est fallacia accidentis sicut in priori. Ad 4.

Ad ULTIMUM dicendum, quod non est simile de fomite et synderesi : quia synderesis est de datis naturæ : et ideo natura manente non corrumpitur nec exstinguitur in toto : fomes autem est de causatis a culpa et a peccato : et ideo in his in quibus gratia ad plenum datur, in toto tollitur. Ad 5.

EA QUÆ objiciuntur in contrarium, concedenda sunt. Ad object.

[1] S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

MEMBRUM III.

De conscientia, utrum sit potentia vel habitus ? Et si est habitus, qualis sit ille ?

Deinde quæritur de conscientia, Utrum sit potentia vel habitus ?

Et si est habitus, qualis sit ille ?

Et, Utrum sit idem quod synderesis vel non ?

MEMBRI TERTII

ARTICULUS I.

Utrum synderesis sit potentia, vel habitus ?

Videtur autem, quod non sit potentia, sed habitus.

1. Quando enim aliquid prædicatur essentialiter de alio, passiones et differentiæ prædicati prædicabuntur de subjecto, per illam regulam quam dat Aristoteles in *Prædicamentis :* « Quando alterum de altero prædicatur ut de subjecto, quæcumque de prædicato dicuntur, de subjecto dici necesse est. » Potentia animæ substantialis pars animæ est, quæ non potest prædicari de conscientia, quia conscientia aliquando est et aliquando non est, quod non convenit parti animæ. Ergo conscientia non est potentia animæ.

2. Adhuc, Damascenus : « Conscientia aliquando recta est, et aliquando erronea : aliquando tranquilla, aliquando perturbata : aliquando munda, aliquando immunda : quorum nihil convenit potentiæ animæ : ergo conscientia non est animæ potentia.

3. Adhuc, Damascenus : « Conscientia est lex nostri intellectus : » lex nostri intellectus non est potentia, sed potius habitus naturalis insitus nobis : habitus naturaliter insitus nobis non est potentia[1] licet sit in potentia : ergo videtur, quod conscientia non sit potentia, sed potius habitus.

Sed tunc ulterius quæritur, Utrum sit habitus naturalis vel acquisitus ? Quæst. 1.

Et videtur, quod acquisitus : quia aliquando quis habet conscientiam de re quam prius non habuit. Et hujus est exemplum : quia dato mandato a principe vel a Deo, aliquis habet conscientiam de transgressione mandati quam prius non habuit : quod non posset si naturaliter esset insita : tunc enim haberet se uno modo.

Contra : Sed contra

1. Joannes Damascenus dicit conscientiam legem esse nostri intellectus, prout lex nostri intellectus repugnat legi carnis. Ad Roman. VII, 22 et 23 : *Condelector legi Dei secundum interiorem hominem : video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati quæ est in membris meis.* Lex membrorum est habitus innatus per naturam corruptam. Ergo et lex mentis sive intellectus habitus videtur esse innatus per naturam integram et sanam.

2. Adhuc, Ad Roman. II, 14 et 15 : *Cum enim gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex : qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis.* Ibi Glossa Augustini : « Etsi gentiles non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua quisque intelligit et sibi conscius est quid sibi bonum, et quid sit sibi malum. » Hujusmodi lex habitus est naturalis. Ergo et conscientia.

Quæst. 2. Si hoc conceditur : tunc quæritur ulterius, Utrum sit habitus cognitivus, vel motivus ?

Et videtur, quod motivus : quia

1. Sicut dicit Damascenus : « Immissio perniciosi per quam fit lex membrorum, habitus motivus est. » Cum ergo contraria sint in eodem genere, lex naturalis sive conscientia quæ instigat ad bonum, habitus motivus est.

2. Adhuc, Habitus motivus est, qui movet ad delectabile et triste : et, sicut dicit Aristoteles in III de *Anima*, qui movet ad fugiendum vel prosequendum : et sic movet habitus conscientiæ : ergo videtur esse habitus motivus.

Sed contra. Contra :

1. Conscientia dicit scientiam : scientia est habitus cognitivus : ergo et conscientia.

2. Adhuc, Cum dicitur, Iste est conscius secretorum illius, sensus est, quod cognitive scit iste ea quæ scit ille : et hoc est secundum habitum cognitivum et non motivum : ergo conscientia dicit habitum cognitivum.

3. Adhuc, Ezechiel. I, 10, in Glossa super illud : *Facies aquilæ desuper ipsorum quatuor*, « Conscientiæ est errata corrigere et consiliari. » Utrumque horum fit secundum habitum cognitivum. Ergo videtur, quod sit habitus cognitivus.

4. Adhuc, I ad Corinth. IV, 4 : *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.* Hoc dixit Apostolus, quia nescivit se esse in peccato secundum habitum cognitivum. Ergo videtur, quod conscientia habitus cognitivus sit.

5. Adhuc, Eccle. VII, 23 : *Scit enim conscientia tua, quia et tu crebro maledixisti aliis.* Glossa, ibidem, « Qua judice nemo nocens absolvitur. » Scire et judicare fiunt secundum habitum cognitivum. Ergo conscientia est habitus cognitivus.

Solutio. Solutio. Ad primam partem quæstionis dicendum est, quod *conscientia* dupliciter accipitur, scilicet materialiter, et sic ponitur pro eo quod scitum est in anima vel scibile : et hoc nec potentia est, nec habitus, sed scitum. Aliquando accipitur formaliter, pro scientia scilicet quæ refertur ad scitum, licet non sub eodem casu quo refertur scibile ad scientiam, ut dicit Aristoteles in *Prædicamentis* : quia scientia dicitur scibilis scientia : scibile autem non dicitur scientiæ scibile, sed scientia scibile. Et si sic accipitur pro scibili : tunc nec potentia, nec habitus est, sicut scibile nec est sciens, nec scientia. Si autem accipitur formaliter : tunc pro certo habitus est, et dicit habitum in potentia, vel potentiam habitualem : et secundum hoc respondendum est ad objecta.

Ad primum ergo dicendum, quod licet scientia secundum subjectum sit pars animæ, tamen secundum id quod est, habitus est : et ideo non convenit ei potentia esse : quia secundum id quod est, non est pars animæ. Regula autem Aristotelis intelligitur de his ubi prædicatum essentialiter inest subjecto et actu et intellectu. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod conscientiam esse rectam vel non rectam, mundam vel immundam, accidit ei ex his quæ subjecta sunt conscientiæ : et ideo non oportet, quod illa participet conscientia quæ est potentia habitualis. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod conscientia est pro certo habitus et non potentia, sicut dictum est : sed aliquando denominatur ab ipsa potentia, eo quod talis habitus est in ipsa. Ad 3.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod conscientia dupliciter consideratur, scilicet in principiis regulantibus conscientiam, quæ sunt principia universalia : et hæc innata sunt nobis, ut dicit Aristoteles in fine secundi *Posteriorum* : et etiam Boetius in libro de *Consolatione Philosophiæ*, sequens Platonem et Socratem dicit, quod univer- Ad quæst. 1.

salia retinet, et singula perdit. Potest etiam considerari in scitis his et illis, et sic habitus est acquisitus, et convenit ei aliquando inesse, et aliquando non inesse.

Ad object. 1. Ad id quod contra hoc objicitur, dicendum quod lex naturalis quæ dicitur lex nostri intellectus, habitus est innatus nobis quantum ad universalia principia regulantia in bonum, sicut dictum est : hoc enim est lumen de quo dicitur in Psalmo IV, 7 : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* Unde lex mentis habitus naturalis est quantum ad principia, acquisitus quantum ad scita. Et non est simile de fomite sive lege membrorum : ille enim non tam habitus est, quam corruptio, et nihil habet cognitionis, sed est simplex habitus ligans ad malum ex natura corrupta : propter quod dicit Apostolus, quod contrariatur legi mentis quæ obligat ad bonum.

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod hoc sequeretur si conscientia nihil aliud diceret nisi habitum legis talis : sed hoc non est verum : quia aliquando dicit potentiam cum habitu.

Ad quæst. 2. Ad id quod juxta hoc quæritur, Utrum sit habitus motivus, vel cognitivus?

Dicendum, quod motivus et cognitivus est sicut intellectus practicus.

Ad 1. Ad id quod contra hoc objicitur, dicendum quod conscientia dicitur lex rationis et intellectus : quia ex universalibus regulis ligat ad faciendum vel non faciendum : et sic est etiam habitus motivus et ad delectabile et ad pœnale. Unde II ad Corinth. I, 12 : *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ.* Ibi Glossa dicit sic : « Sicut impiis est magna pœna conscientia, ita piis magnum gaudium. » Et per hoc patet solutio ad duo prima quæ probant esse habitum motivum. Nec est simile de lege carnis, et de lege mentis : quia lex naturalis per cognitionem dirigit motivam partem : et ideo oportet, quod aliquid cognitionis habeat : nec opponitur fomiti ex omni parte, sed tantum ex illa qua motiva est ad bonum. Et ideo non oportet, si lex membrorum nihil habeat cognitionis, quod etiam mentis nihil habeat cognitionis : quia lex mentis et regit et movet, lex carnis movet tantum.

Ad aliud dicendum, quod delectabile et triste sunt ex consequentibus conscientiam secundum quod est de hoc vel de illo secundum actum, et sic etiam est pœna vel gaudium. Ad 2.

Ad id quod contra objicitur, quod scientiam dicit, dicendum quod dicit scientiam regentem, et illa non est pure speculativa. Ad object.

Ad aliud dicendum, quod cum dicitur, Iste est conscius secretorum, *conscius* sumitur æquivoce ad conscientiam : quia talis conscientia est pure speculativa. Cum autem dicitur, Iste est conscius sibi, accipitur *conscius* pro conscientia approbationis et reprobationis, et illa non est vere speculativa. Ad object.

Ad aliud dicendum, quod corrigere et consiliari sapienti convenit præcipue secundum habitum, qui nec plene est speculativus, nec plene practicus, sed utrumque habens, et talis habitus est conscientia. Ad object.

Ad aliud dicendum, quod hoc dixit Apostolus et vere : sed ex hoc non sequitur, quod conscientia dicat habitum qui non sit sine speculatione. Ad object.

Ad ultimum dicendum, quod conscientia est qua conscimus nobis de secretis quæ sunt in cordibus nostris, et hoc non fit sine speculatione : nec oportet, quod pura speculatio sit, sed frequentius multum habet de speculatione practica. Ad object.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS II.

Utrum conscientia sit idem quod synderesis?

Deinde quæritur, Utrum conscientia sit idem quod synderesis?

Et videtur, quod sic.

1. Ezechiel. I, 6, super illud : *Quatuor facies uni*, Glossa : « Synderesis est scintilla conscientiæ. » Videtur ergo, quod conscientia sit idem quod synderesis.

2. Adhuc, In eadem Glossa dicitur, quod per quatuor facies intelliguntur quatuor vires animæ, scilicet rationalis, concupiscibilis, irascibilis, et synderesis. Rationalis per faciem hominis, irascibilis per faciem leonis, concupiscibilis per faciem vituli, synderesis per faciem aquilæ. Cum ergo conscientiam necesse est reduci ad aliquam illarum, et non possit reduci nisi ad synderesim : ergo videtur, quod idem sit cum synderesi.

Sed contra. CONTRA :

Differentiæ conscientiæ non conveniunt cum synderesi. Est enim conscientia munda et immunda, et recta et non recta, et deponibilis : unde dicitur alicui qui habet conscientiam immundam, quod deponat eam. Horum nihil convenit synderesi. Ergo conscientia non est synderesis.

Quæst. 1. ULTERIUS quæritur, Si conscientia sit idem quod lex naturalis?

Et videtur, quod non : quia lex naturalis scripta in naturali judicatorio, ut dicit Basilius, numquam est deponibilis. Ergo conscientia non est idem quod lex naturalis.

Sed contra. CONTRA :

1. Joannes Damascenus : « Lex Dei intellectum nostrum attrahit ad seipsam, et pungit nostram conscientiam. » Sed attrahere intellectum nostrum officium est conscientiæ. Ergo videtur, quod conscientia idem sit quod lex naturalis.

2. Ad hoc idem arguitur in Glossa in præcedenti articulo superius inducta, ad Roman. II, 14 et 15, quæ sic dicit : « Etsi Gentiles non habeant legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua quis intelligit et sibi conscius est quid sit bonum, et quid sit malum. » Sed conscientia est qua quis conscius est sibi quid sit bonum et quid sit malum. Ergo conscientia est lex naturalis.

Quæst. 2. ULTERIUS quæritur, Si conscientia sit semper in actu, vel aliquando in habitu?

Et videtur, quod semper in actu : quia

1. Dicitur scintilla conscientiæ : scintilla autem semper micat : ergo videtur, quod conscientia semper sit in actu inclinationis ad bonum, et murmurationis ad malum.

2. Adhuc, Ezechiel. XXVIII, 18, super illud : *Producam ignem de medio tui*, Glossa : « Omnia quæ ædificasti malæ conscientiæ ignis consumet. » Ergo conscientia est ignis. Ex hoc arguitur, quod semper sit in actu : quia ignis semper micat et ardet.

3. Adhuc, Physicum dictum est, quod ponderosum semper tendit ad centrum : quia etsi actu non tendat, tamen semper facit inclinationem ad descensum. Ergo a simili cum conscientia semper remordeat ad malum, et inclinet ad bonum, semper debet dici in actu, quamvis non semper consequatur effectum.

Sed contra. CONTRA :

1. Constat, quod conscientia est in parvulis : et in illis non est in actu.

2. Adhuc, Conscientia est quædam scientia : scientia est habitus qui non est semper in actu : ergo conscientia non semper est in actu.

Solutio. Solutio. Ad primam quæstionem dicendum est, quod synderis non est conscientia : quia synderesis est quædam potentia animæ : conscientia autem est habitus, ut in antehabitis probatum est. Duo tamen habet in se synderesis per duplicem respectum : unum ad superius, et alterum ad inferius. A superiori regitur, inferius regit. Et per respectum ad superius attingit habitum legis naturalis, quæ regens est : propter quod et ipsa synderesis potentia habitualis est et non potentia nuda : et sic dicitur *scintilla conscientiæ*, et communicat in aliquo cum synderesi conscientia. Alterum habet respectum ad rationem inferiorem quæ disponit particularia : et in his propter defectum rationis et voluntatis et liberi arbitrii aliquando præcipitatur : et dicimus aliquando conscientiam mundam et immundam, rectam et non rectam. Et quantum ad hoc nullam habet convenientiam cum synderesi.

Et per hoc patet solutio ad omnia quæ objiciuntur de hoc.

Ad quæst. 1. Ad id quod ulterius quæritur, Si conscientia sit lex naturalis ?

Dicendum, quod lex naturalis et conscientia differunt per essentiam, sed conveniunt in ordine ad idem, sicut in syllogismis principium et illata conclusio. Lex enim naturalis principium est quo regitur conscientia, sub quo principio ratio assumit de hoc et de illo : et conscientia concludit de faciendo vel non faciendo. Ut sic verbi gratia, lex naturalis dicit esse non fornicandum, nec furandum, nec occidendum, ratio assumit hoc vel illud esse fornicationem et furtum vel homicidium, conscientia concludit non esse furandum.

Et per hanc distinctionem patet solutio omnium objectorum ad illam partem.

Ad id quod juxta hoc quæritur, Utrum conscientia semper sit in actu ? Ad quæst. 2

Dicendum, quod semper est in actu instigationis ad bonum, et retractionis a malo, sicut bene probant objectiones inductæ : sed non consequitur effectum secundum actum propter exhortationem rationis, voluntatis, et liberi arbitrii.

Et per hoc iterum patet solutio circa hoc.

QUÆSTIO C.

Qualiter se gratia habeat ad voluntatem et ad rationem ?

Deinde ratione ejus quod dicitur in illo capitulo ejusdem distinctionis : *Itaque bona voluntas comitatur gratiam* [1], quæritur, Qualiter gratia se habeat ad voluntatem et rationem ?

Et quæruntur quatuor.

Primum est, Utrum in aliquo voluntas præcedat gratiam ?

Secundum, Utrum voluntas et ratio sine gratia possint non peccare damnabiliter, vel necesse sit damnabiliter peccare ?

[1] Cf. II Sententiarum, Dist. XXVI, cap. C. Tom. XXVII editionis nostræ Opp. B. Alberti, pag. 457.

Tertium, Utrum post habitam gratiam necesse sit venialiter peccare, vel non?

Quartum, Quæ sit gratia illa quæ voluntatem retinet a peccato ?

De his enim quatuor mentionem facit Magister in *Littera*.

MEMBRUM I.

Utrum in aliquo voluntas præcedat gratiam ?

Primo ergo quæritur, Utrum in aliquo voluntas præcedat gratiam ?

Et videtur, quod non.

1. Gratia enim dicitur gratia, quia gratis datur. Si autem voluntas præcederet gratiam, voluntate mereretur quis gratiam, et non esset gratia gratis data, sed bonæ voluntatis meritis reddita. Et hoc est argumentum Augustini in libro I *Retractationum* [1] contra Julianum Pelagianum.

2. Adhuc, Gratia dividitur in prævenientem, et subsequentem : nec potest dici, quod præveniens dicatur nisi præveniat voluntatem : non ergo comitatur vel sequitur voluntatem, sicut dixit Julianus, sed prævenit.

3. Adhuc, Per rationem arguitur ad hoc sic : Nulla potentia in perfectum actum potest nisi sit completa per habitum : voluntas potentia est : ergo in perfectum actum boni meriti non potest nisi sit perfecta per habitum informantem ad bonum meritum. Talis gratia non est nisi gratia gratum faciens. Ergo voluntas in actum meriti non potest nisi primo informetur gratia.

4. Adhuc, Augustinus [2] ex illo verbo Apostoli, ad Roman. IX, 16 : *Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis Dei est*, sic arguit contra Julianum, qui dixit, quod hoc ideo dictum sit, quia non est solius voluntatis implere præceptum divinum, eo quod homo nec sperare nec credere potest nisi velit, nec ad palmam currere nisi voluntate. Et Augustinus arguit in contrarium ex ordine verborum sic : « Si propter hoc dictum est : Non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis, quia sola voluntas hominis id non implet, sed adjuta per gratiam : tunc etiam e contrario poterat dici : Non est miserentis Dei, sed volentis et currentis. » Et concludit sic : « Restat ergo ut recte ita dictum intelligatur, ut totum Deo detur, qui hominis voluntatem bonam et præparat adjuvandam, et adjuvat præparatam. Nolentem prævenit ut velit, volentem subsequitur ne frustra velit. »

5. Adhuc, Joan. XV, 5 : *Sine me nihil potestis facere*. Et ibidem, ℣ 4 : *Sicut palmes non potest facere fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis*. Constat autem, quod in ipso non manemus nisi per inhabitantem gratiam, nec ipse in nobis. Ergo voluntas sine gratia qua manet in Deo et Deus in eo, nihil boni facere potest : oportet igitur, quod præveniatur a gratia.

6. Adhuc, Isaiæ, XXVI, 12 : *Omnia opera nostra operatus es nobis, Domine*. Constat, quod Deus non operatur in nobis sicut principium operum nostrorum nisi per gratiam. Ergo videtur, quod oportet, quod voluntas præveniatur per gratiam : quia aliter gratiæ ut principio non attribuerentur opera.

7. Adhuc, Voluntas sine gratia non est libera, sed serva servitute peccati [3]. Sed dicit Aristoteles in I *Politicorum*, quod servus nullam habet virtutem nisi

[1] S. Augustinus, Lib. I Retractationum, cap. 9.

[2] Vide in libro II Sententiarum, Dist. XXVI, cap. A. Tom. XXVII novæ editionis nostræ Opp. B. Alberti, pag. 441.

[3] Joan. VIII, 34 : *Omnis qui facit peccatum, servus est peccati.*

in comparatione ad dominum, et secundum jura liberum consensum non habet: ergo voluntas ante gratiam cum premitur servitute peccati, nec habet liberum consensum ad aliquid boni faciendum, nec habet virtutem ad aliquod bonum.

Sed contra. CONTRA :

1. Augustinus in *Enchiridion* dicit : « Voluntas hominis multa Dei dona præcedit [1]. » Non ergo semper prævenitur a gratia, sed aliquando prævenit gratiam.

2. Adhuc, Augustinus, « Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. » Videtur ergo, quod voluntas præcedit justificationem : et tunc volenti infunditur gratia justificationis.

3. Et hoc videtur accipi ex ordine verborum Apostoli, ad Ephes. v, 14 : *Surge, qui dormis, et exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus.* Ex quo videtur, quod oportet hominem primo surgere per se, et postea illuminari per gratiam.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod profanum est dicere et hæreticum de hæresi Pelagii, quod voluntas vel præveniat vel comitetur gratiam : sed gratia prævenit sicut informans, præparans, et adjuvans. Unde etiam antiqui versus fecerunt, Præpositivus scilicet :

Quidquid habes meriti præventrix gratia donat.
Nil Deus in nobis præter sua dona coronat.

Unde profanum est dicere, nisi quod gratia semper prævenit voluntatem, et erigit eam ut velit bonum. Et ideo prima septem procedunt, et veritatem fidei concludunt.

Ad object. 1. AD PRIMUM ergo quod in contrarium objicitur, dicendum quod Augustinus ibi non loquitur de gratia gratum faciente, sed de donis gratis datis, quæ aliquando prævenit voluntas.

Ad object. 2. AD ALIUD dicendum, quod hoc verbum Augustini intelligitur quando voluntas non obicem ponit Spiritui sancto, quin velit adjuvari per gratiam : quia si nollet, gratiam non reciperet : eo quod gratiam sibi oblatam rejiceret.

Ad object. 3. AD ULTIMUM dicendum, quod hoc verbum Apostoli intelligitur de surgente per consensum voluntatis ad elevantem se, ne elevanti dissentiat. Unde Augustinus in libro VIII *Confessionum*, tractans illud idem verbum de conversione sua ad Deum dicit sic : « Non erat quid responderem tibi dicenti mihi : *Surge, qui dormis, et exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus*, nisi verba lenta et somnolenta : Modo et ecce modo, sine paululum. Sed modo et modo non habebat modum, et sine paululum, in longum ibat [2]. » Sic etiam dicit Augustinus, quod credere prævenitur cogitatione : quia nemo credit nisi cogitet prius quare vel quid credat. Credere enim est cogitare cum assensu. Et ideo dicit Apostolus, ad Roman, x, 10. *Corde creditur ad justitiam.*

MEMBRUM II.

Utrum voluntas et ratio sine gratia possint non peccare damnabiliter, vel necesse sit damnabiliter peccare ?

SECUNDO quæritur, Utrum voluntas et ratio sine gratia possint non peccare damnabiliter, vel necesse sit damnabiliter peccare ?

Et videtur, quod sit necesse, quod damnabiliter peccent.

1. In libro II *Sententiarum,* distinct. XXV, cap. *Et possunt notari in homine quatuor status liberi arbitrii.* « Ante « peccatum enim ad bonum nil impediebat, ad malum nil impellebat. Non « habuit infirmitatem ad malum, et ha-

[1] S. AUGUSTINUS, In Enchiridion, cap. 32.

[2] IDEM, Lib. VIII Confessionum, cap. 5

« buit adjutorium ad bonum. Tunc sine « errore ratio judicare, et voluntas sine « difficultate bonum appetere poterat. « Post peccatum vero ante reparationem « gratiæ premitur a concupiscentia et « vincitur, et habet infirmitatem in ma- « lo, sed non habet gratiam in bono : et « ideo potest peccare, et non potest non « peccare, etiam damnabiliter. Post re- « parationem vero, ante confirmationem « premitur a concupiscentia, sed non « vincitur : et habet infirmitatem in ma- « lo, sed gratiam in bono : ut possit pec- « care propter libertatem et infirmita- « tem, et possit non peccare ad mor- « tem propter libertatem, et gratiam « adjuvantem. » Sed si ita est, quod ante reparationem non posset non peccare damnabiliter, per consequentiam quam docet Aristoteles in II *Perihermenias*, necesse est damnabiliter peccare : quia quod non potest non esse, necesse est esse.

2. Adhuc, Hoc idem videtur per illud Isaiæ, XXXI, 3 : *Dominus inclinabit manum suam, et corruet auxiliator, et cadet cui præstatur auxilium, simulque omnes consumentur.* Ex his accipitur, quod quem Dominus non tenet per manum gratiæ, cum propriis virtutibus stare non possit, necesse est quod continue cadat.

3. Adhuc, In Psalmo LXVIII, 3 : *Infixus sum in limo profundi, et non est substantia.* Substantia illa dicitur fundamentum sustinens ne descendat : ergo qui in limo concupiscentiæ infixus est, et non habet gratiam sublevantem, continue descendit : ergo continue cadet.

4. Adhuc, Gregorius : « Peccatum quod per pœnitentiam mox non deletur, suo pondere ad aliud trahit. » Ergo necesse est, quod ante reparationem continue cadat.

I contra. CONTRA :

Augustinus in libro I *Retractationum* : « Peccatum est adeo voluntarium, quod si non sit voluntarium, non sit peccatum [1]. » Sed peccatum sequens ante reparationem constat, quod est peccatum. Ergo est voluntarium. Et arguit Augustinus : « Si aliquid fit voluntate, non fit necessitate. » Ergo tale peccatum non fit aliqua necessitate, sed voluntate libera : et sic non est necesse, quod peccet damnabiliter.

SOLUTIO. Dicendum, quod *necessitas* duplex est, scilicet necessitas causæ agentis, et necessitas non prohibentis. Sicut est in descensu lapidis deorsum, in quo, sicut dicit Aristoteles et alii Philosophi naturales, causa agens est generans ad formam gravis, quod generando dat formam, et dando formam dat omne quod consequens est eam, sicut motum et locum : et ideo gravi generato de necessitate descendit ad centrum, nisi aliquid sit prohibens, sicut columna supposita, quæ si removeatur, statim de necessitate descendit. Et ita dicendum est ad propositum, quod omne peccatum quidem sive præcedens reparationem gratiæ, sive subsequens, voluntarie fit, et nullum ex necessitate agentis fit, ut dicit Augustinus. Si autem attendatur non prohibens, sive necessitas non prohibentis, cum ex peccato perpetrato jam insit pondus deprimens et non gratia tenens, post perpetratum peccatum et ante gratiæ reparationem, quantum est ad defectum gratiæ tenentis, homo non potest resistere peccato : quia nec ratio potest resistere errori, nec voluntas concupiscentiæ : et ideo non potest non peccare damnabiliter : et tamen quodlibet peccatum quantum ad agens fit voluntarie, et non necessitate. Et hoc est quod dicitur, Osee, XIII, 9 : *Perditio tua, Israel : tantummodo in me auxilium tuum.* Et, in Psalmo XCIII, 17 : *Nisi quia Dominus adjuvit me, paulo minus habitasset in inferno anima mea.* Solutio.

AD PRIMA ergo quatuor dicendum,

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. I Retractationum, cap. 13.

quod illa procedunt: quia non concludunt de necessitate quæ est ex defectu prohibentis et retinentis.

Ad object. Ad id quod objicitur, dicendum quod illud procedit, et bene concludit de necessitate agentis: quia nulla necessitas agentis est ibi: et talis necessitas vocatur necessitas consequentiæ et non consequentis. Et sic quatuor status liberi arbitrii respondent quatuor naturæ hominis statibus. Status enim innocentiæ, quando poterat homo non mori si vellet, et non poterat mori nisi peccaret, respondet statui liberi arbitrii ejusdem status, in quo homo ex adjutorio innocentiæ poterat non peccare: quia nullam habebat infirmitatem deprimentem, sicut in libero arbitrio nihil habuit inclinans ad peccatum. Status autem damnati hominis post peccatum est de necessitate mori et non posse non mori: eo quod habet infirmitatem deprimentem de necessitate. Unde, Psal. LXXXVIII, 49: *Quis est homo qui vivet et non videbit mortem? eruet animam suam de manu inferi?* Huic respondet status liberi arbitrii, in quo homo propter defectum gratiæ retinentis et propter vulnus peccati non potest resistere peccato damnabili: quia semivivus relictus est a latronibus [1], et virtutem non habet resistendi, nisi per gratiam reparetur. In statu post reparationem non potuit resistere quin peccet venialiter, propter adhærentiam peccati quæ multiplex est et multipliciter infestat. I Joan. I, 8: *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est.* Et hoc est quod dicitur, ad Roman, VII, 18 et seq.: *Velle adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio... Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem: video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati quæ est in membris meis.* Et ideo statim inclamat, ℣. 24: *Infelix ego homo! quis me liberabit de corpore mortis hujus?* Et respondet, ℣. 25: *Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum.* Unde in illo statu sicut habet necessitatem moriendi, ita habet necessitatem peccandi quantum ad defectum retinentis et salvantis gratiæ: tamen libertatem a coactione numquam amittit, sicut ante dictum est. Sed post resurrectionem quando liberabitur natura a miseria et glorificabitur, tunc erit status non posse mori, et non posse peccare: quia proportionalia sunt, non posse mori, et non posse peccare: et posse mori et posse peccare: eo quod mors causata est a peccato: et sicut se peccatum habet ad liberum arbitrium, ita mors ad naturam.

MEMBRUM III.

Utrum post habitam gratiam necesse sit venialiter peccare, vel non?

Tertio quæritur, Utrum post habitam gratiam necesse sit venialiter peccare, vel non?

Et videtur, quod non.

1. Dicit Augustinus, et in præhabitis habitum est, quod si Adam necessitatem habuisset peccandi et resistere non potuisset, non fuisset ei peccatum imputandum, et injuste imputaretur ei quod non erat in ipso vitare vel facere. Ergo a simili si homo post habitam gratiam necessitatem haberet venialiter peccandi, peccatum non imputaretur ei.

2. Si forte quis dicat, quod peccatum veniale non imputatur ei. Cotra: Matth. XII, 36: *Dico vobis, quoniam omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die novissimo.* De nullo redditur ratio in die

[1] Cf. Luc. X, 31.

novissimo nisi de peccato. Ergo otiosum verbum est peccatum : et sic videtur, quod adhuc stet objectio prima.

3. Adhuc, Augustinus : « Nullum est adeo veniale peccatum quod non fiat mortale dum placet : accedente enim contemptu et libidine, ipso contemptu potest fieri mortale. » Et tunc videtur, quod idem sit de veniali et mortali quantum ad hoc : et sic videtur, quod sequatur idem inconveniens quod prius.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod in veritate quantumcumque homo sit in gratia, nisi exstinguatur fomes in ipso, sicut in beata Virgine, in qua (sicut dicit Augustinus) cum de peccato agitur, nullam vult haberi quæstionem, propter honorem Domini nostri Jesu Christi : tanta enim gratia præventa fuit et plena, quod sine omni peccato fuit et veniali et mortali. In aliis autem omnibus sanctis necesse fuit incidere in peccatum veniale etiam post habitam gratiam.

Si autem quæritur, Qua necessitate?

Distinguendum est ut prius, quod est necessitas agentis, sicut ignis exurit de necessitate præsente combustibili. Et hac necessitate nullum peccatum est necessarium, sed omne peccatum est voluntarium tam mortale quam veniale. Et de hac sola necessitate sequitur, quod necessarium non reputatur ad peccatum. Et est necessitas inevitabilitatis, quæ causatur ex eo, quod multipliciter tentat fomes et instigat, et tot modis, quod prævideri non possint, nec universaliter caveri. Et hac necessitate necesse est hominem peccare venialiter. Et hoc signat Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa* [1], ubi dicit, quod « serpens multiplicibus et delectabilibus motibus consuevit placere mulieri, sicut et sensualitas quæ per serpentem significatur, multiplicibus motibus tentat inferiorem partem rationis quæ signatur per mulierem. » Et ideo impossibile est quin ex aliqua parte incidat ad minus in aliquod peccatum veniale, præter quam de beata Virgine, ut dictum est, de qua etiam dicit Anselmus in libro de *Conceptu virginali* : « Decebat ut virgo illa quam Deus Pater umbra suæ virtutis, hoc est, imagine (sicut imago resultans in speculo dicitur umbra inspicientis, ut dicit Origenes) designavit ut esset mater ejus, quem de corde suo genitum tamquam seipsum diligebat, et quam Filius integritate suæ divinitatis implevit, et quam Spiritus sanctus sanctificavit ei matrem, de quo ipse secundum divinitatem procedit, ea puritate niteret qua major sub Deo nequit intelligi [2]. » Et ideo impossibile est, quod beata Virgo intelligatur fuisse in aliquo peccato veniali sive mortali, tanta sanctitate undique præventa.

Ad primum ergo dicendum, quod argumentum concluderet, si necessitas esset efficientis. Jam autem dictum est, quod non est talis necessitas, sed inevitabilitatis : quod non semper imputatur ad condemnationem, licet imputetur ad contagionem et maculam. Ad 1.

Et sic intelligitur auctoritas Matthæi, xii, 36. Quia licet reddatur ratio de otioso, tamen propter hoc non condemnatur, sed contagionis alicujus reus ostenditur, quæ purificanda est vel hic per pœnitentiam, vel in futuro per purgatorium. Ad 2.

Ad ultimum dicendum, quod peccatum veniale ex genere numquam fit mortale : sed contemptus adjunctus potest esse mortale, si hoc facio in contemptum Dei : sicut etiam sublevatio festucæ de terra facta in contemptum Dei, peccatum mortale est : et ita intelligitur dictum Augustini. Ad 3.

[1] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 12.

[2] S. Anselmus, Lib. II de Conceptu virginali, cap. 18.

MEMBRUM IV.

Quæ sit gratia illa quæ voluntatem retinet a peccato [1] ?

Quarto quæritur, Quæ sit gratia illa quæ voluntatem retinet a peccato ?

Hanc enim Augustinus vocat operantem et cooperantem et prævenientem et subsequentem.

Et ad hoc sic proceditur :

1. Augustinus in libro de *Natura et gratia* dicit sic : « Prævenit, ut pie vivamus : subsequitur, ut cum illo semper vivamus. » Secundum hoc videtur quod gratia præveniens sive operans referatur ad totam vitam præsentem : subsequens autem sive cooperans ad totam vitam futuram, in qua vivemus cum Deo.

2. Adhuc Augustinus, ibidem, « Prævenit, ut sanemur : subsequitur, ut vegetemur. » Secundum hoc videtur, quod gratia justificationis impii sit gratia præveniens : et gratia profectus de virtute in virtutem, sit gratia subsequens.

3. Adhuc, Augustinus, ibidem, « Prævenit voluntatem, ut velit bonum : subsequitur, ut compleat sive persistat. » Secundum hoc videtur, quod gratia præveniens est voluntatem informans, et gratia subsequens sit idem cum perseverantiæ dono : et hoc non dicitur in littera.

4. Adhuc, Ad Roman. VIII, 29 et 30 : *Quos præscivit, et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui... hos et vocavit : et quos vocavit, illos et justificavit : quos autem justificavit, illos et glorificavit.* Videtur ergo, quod Apostolus aliter dividat gratiam quam Augustinus. Apostolus enim videtur ponere has differentias prædestinationis, vocationis, justificationis, glorificationis : Augustinus autem non ponit nisi gratiam operationis et cooperationis.

5. Adhuc, Super illud Exodi, XXXIII, 13 : *Si inveni gratiam in conspectu tuo, ostende mihi faciem tuam*, dicit Glossa : « Non una gratia sufficit sanctis : una enim præcedit ut Deum diligant et cognoscant. Altera subsequitur ut se mundos custodiant. » Et hoc dicitur in littera : gratia enim præveniens dicitur in littera quæ facit nos velle. Altera subsequens quæ facit currere in profectum bonorum.

6. Adhuc, Isa. XXXI, 5, super illud : *Proteget Dominus exercituum Jerusalem, protegens et liberans, transiens et salvans :* datur quadruplex differentia gratiæ, scilicet protectionis, liberationis, transitionis, et salutis. Et quæritur, Penes quid istæ differentiæ sumantur ?

7. Adhuc Chrysostomus *super Joannem*, Homil. 14, super illud, *Gratiam pro gratia* [2], dicit sic : « Etenim et ipsa quæ sunt legis, gratiæ erant : et ipsum generari nos ex non entibus, gratia fuit : non enim directionibus præcedentibus hanc accepimus remunerationem. Qualiter enim qui neque eramus ? » Quasi diceret : Non poteramus ex directione accipere, cum non essemus : sed Deo ubique præcedentibus beneficiis incipiente, non generari nos solum ex non entibus, sed etiam generatos discere ea quæ facienda sunt, et quæ non sunt facienda, et hanc in natura accipere legem, et hoc conscientiæ judicium incorruptibile imposuisse nobis, gratiæ fuit maximæ et clementiæ ineffabilis.

8. Adhuc, Idem, ibidem, « Sed et hanc corruptam, legem scilicet naturæ, per legem scriptam instaurare gratiæ fuit. »

[1] Cf. Opp. B Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXVI, Art. 6. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] Joan. I, 16.

9. Adhuc, Anselmus dicit, quod gratia est quæ descendit a gratuita voluntate. Et secundum hoc valde multiplex est, omne scilicet donum quod gratis datur.

Quæst. ULTERIUS quæritur, Quare dicitur gratia operans et cooperans?

Si enim, sicut dicit Augustinus, dicitur gratia operans, quæ operatur bonam voluntatem, cum bona voluntas non sit nisi informata per gratiam, videbitur quod sit operans quæ operatur gratiam in voluntate : et sic idem facit seipsum, quod est valde inconveniens et impossibile.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod Augustini auctoritas quam inducit Magister de gratia præveniente et subsequente, ab Augustino posita in libris contra Pelagianos, qui gratiam Dei evacuabant, et dicebant a libero arbitrio esse bonum opus sicut volente et currente, et a gratia Dei non nisi sicut adjuvante et communicante. Et propter hoc Augustinus secundum Catholicam fidem volens hunc errorem corrigere per verbum Apostoli, ad Roman. IX, 16 : *Non volentis, neque currentis, sed Dei miserentis est* : dividit gratiam in operantem et cooperantem, sive prævenientem et subsequentem, ut ostendat, quod totum est ex gratia Dei, quæ primo prævenit voluntatem ut velit, et subsequitur voluntatem opus ministrantem, ne frustra velit : eo quod opus voluntatis sive liberi arbitrii frustra est ad meritum nisi sit gratia informatum. Unde solæ illa divisiones Augustini ad propositum sunt, id est, ad evacuationem hæresis Pelagianorum. Aliæ tamen multæ divisiones gratiæ sunt, sicut probant objectiones, per effectus gratiæ datæ.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod licet principaliter præveniat informando voluntatem, tamen etiam quidam modus præventionis est, quo nos hic prævenit in gratia : et quidam modus subsecutionis, quo gloria sequitur gratiam. Et hoc intendit Augustinus et non aliud, ut scilicet intelligamus, quod nihil est in nobis nisi ex gratia Dei.

AD ALIUD dicendum eodem modo, quod quidam modus præventionis est quo sanamur ab infirmitate, et alius subsecutionis quo vegetamur de virtute in virtutem : et hos effectus intendit assignare Augustinus, et non aliud. Ad 2.

AD ALIUD eodem modo dicendum, quod Augustinus duos effectus gratiæ intendit ibi assignare : unum incipientis, et alterum perseverantis in tentatione : neutrum enim horum potest habere homo nisi ex gratia Dei et gratuito dono ipsius. Ad 3.

AD ALIUD dicendum, quod Apostolus intendit ibi assignare effectus gratiæ, quos operatur Deus in nobis sine nobis, qui sunt præparationes gratiæ, quæ est prædestinatio ab æterno : vocationis a peccato, quæ accipitur per terminum a quo : justificationis, quæ accipitur per terminum ad quem : glorificationis, quæ accipitur per finem intentum a tribus præhabitis : glorificat enim cum imponit coronam gloriæ. Ad 4.

AD ALIUD dicendum, quod illud quod dicitur in Glossa super illud Exodi, XXXIII, 13 : *Si inveni gratiam*, etc., verum est : quia non una gratia indigent Sancti, sed multis : quia multiformis est gratia Dei. Et licet multipliciter præveniat in omnibus gratiis, tamen principaliter prævenit in fide et dilectione, ut cognoscamus et diligamus : quia fides est fundamentum virtutum, gratia vero forma : subsequens autem gratia est, ut in omnibus mundam habeamus vitam et in nullo pollutam. Ad 5.

AD ALIUD dicendum, quod illud Isaiæ, XXXI, 5 : *Protegit Dominus*, datur per quatuor effectus gratiæ, quorum primus est transitus in visitando, quando Dominus visitat singulos in salutari suo. Secundus est protegens, quando protegit nos ab impugnatore. Tertius est liberans a malo quod indixit impugnator. Ad 6.

Quartus est salus per quam nos salvat. Et sic continue transit per Judam, hoc est, per suos consitentes et glorificantes Deum : quia, sicut dicit beatus Bernardus : « Sicut enim non dormit neque dormitat qui custodit Israel[1], ita non dormit neque dormitat qui impugnat Israel. »

Ad 7. Ad aliud dicendum, quod Chrysostomus intendit dicere, quod omne donum naturæ et omne donum gratiæ a gratia Dei est, et nihil horum habemus a nobis : sicut etiam dicitur, Jacobi, I, 17 : *Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum.* Et tales divisiones non faciunt ad propositum, ut scilicet hæreses Pelagii evacuentur, et ideo non inducuntur.

Ad 8. Ad aliud dicendum, quod Chrysostomus dicit, quod totum est de gratia quidquid datur nobis de lege naturæ, de lege scripta, et lege gratiæ : et hoc verum est : et ideo dicitur, I ad Corinth. xv, 10 : *Gratia Dei sum id quod sum.*

Ad aliud dicendum, quod Anselmus verum dicit : quia illa est definitio gratiæ, et quod multiplices sunt gratiæ : sed illas non oportuit inducere hic : quia hic non intendit de divisionibus gratiarum, sed tantum de evacuatione hæresis Pelagianæ, quæ gratiam evacuavit : et ideo non inducuntur nisi ea quæ valent ad hoc. Ad

Ad id quod juxta hoc ultimo quæritur, dicendum quod gratia non operatur seipsam, sed operatur voluntatem in forma gratuiti boni, sicut albedo superficiem constituit in forma albi efficienter : tamen totum faciens est Deus, et gratuita ejus voluntas : et sic idem non operatur seipsum. Ad q

QUÆSTIO CI.

De gratia operante et cooperante.

Deinde ratione ejus quod dicitur in eadem distinctione[2], cap. *Hic considerandum est.*

Hic quæruntur tria.

Primum est, Utrum eadem sit operans et cooperans, sive præveniens et subsequens, sive diversæ?

Secundum, Ratione sequentis capituli, *Si vero quæritur.* Quomodo gratia potest augeri vel minui?

Tertium, Qualiter gratia differt a virtute?

De his enim tribus Magister quærit in *Littera.*

[1] Psal. cxx, 4 : *Ecce non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel.* Cf. Isa. v, 27.

[2] Cf. II Sententiarum, Dist. XXVI, cap. I. Tom. XXVII editionis nostræ Opp. B. Alberti, pag. 463.

MEMBRUM I.

Utrum eadem sit gratia operans et cooperans, sive præveniens et subsequens, vel diversæ [1] ?

Ad primum objicitur sic :

1. Dicit Philosophus, quod actus sunt prævii potentiis secundum rationem : quia potentiæ distinguuntur per actus, et actus per objecta : sed eadem ratione distinguuntur habitus per actus sicut et potentiæ : quia habitus ad potentias ordinantur, et perficiunt potentias ad actus : sed diversi sunt actus gratiæ prævenientis et subsequentis, operantis et cooperantis, sicut patet, quod gratia operans sive præveniens liberat et præparat hominis voluntatem ut bonum velit : subsequens autem sive cooperans, ut dicit Augustinus, illam adjuvat ne frustra velit : et isti sunt diversi actus : ergo et diversi habitus.

2. Adhuc, Ipso nomine ostenditur, quod operans per se operatur : cooperans autem cum quodam alio : ergo videtur, quod non sunt ejusdem potentiæ : ergo nec ejusdem essentiæ sive substantiæ : ergo sunt diversæ.

Contra. CONTRA :

1. Gratiæ proprius actus est gratum facere habentem, et opus ejus gratum reddere : iste actus unius rationis est in communi et operante et cooperante : ergo videtur, quod habitus unius rationis sit operantis et cooperantis, prævenientis et subsequentis.

2. Adhuc, Gratia a duobus dicitur, quæ vere gratia est et simpliciter, scilicet quia gratis datur et non meritis redditur, et quia gratum facit habentem et opus ejus : utrumque et per unam rationem habet operans et cooperans : ergo videtur, quod sint gratia una et eadem.

SOLUTIO. Ad hanc quæstionem satis respondet Magister sic dicens : « Quibusdam non irrationabiliter videtur, quod una et eadem sit gratia, idem donum, eadem virtus, quæ operatur et cooperatur : sed propter diversos ejus effectus et dicitur operans et cooperans. » Et hoc simpliciter concedendum est. Solutio.

AD PRIMUM autem dicendum, quod actus sint prævii potentiis, hoc innegabile est : sed licet diversi sunt actus, qui sunt liberare voluntatem et adjuvare, tamen una et eadem virtus secundum rationem est in eis : et hæc est virtus merendi et gratum faciendi quæ est tam in gratia operante, quam in gratia cooperante : et ideo una et eadem est gratia quæ geminatur per officia sive actus, licet una forma gratiæ sit utrisque : utraque enim confert vim merendi et gratum faciendi. Ad 1.

AD ALIUD dicendum, quod secundum aliquid sunt ejusdem potentiæ, et secundum aliquid non : secundum hoc enim ejusdem potentiæ sunt, quod utraque gratum facit et vim confert merendi. Differunt autem in hoc, quod operans facit hoc circa voluntatem, informando eam : cooperans autem circa actum liberi arbitrii, eliciendo eum et dando ei virtutem ut mereri possit et dignus sit vita æterna : et hoc non facit diversitatem essentiæ sive formæ, sed diversitatem effectuum tantum in voluntate et actu ejus. Ad 2.

DUO quæ objiciuntur in contrarium, procedunt, et probant hoc quod dictum est. Ad object.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXVI, Art. 10. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

MEMBRUM II.

Quomodo gratia possit augeri vel minui [1] ?

Secundo quæritur, Quomodo gratia potest augeri vel minui ?

1. Dicit enim Augustinus : « Ipsa enim gratia non est otiosa, sed meretur augeri, ut aucta mereatur perfici. » Hoc enim non videtur esse proprie dictum : cum augmentum proprie non sit nisi in quantitatibus : in genere autem quantitatis non est gratia præveniens nec subsequens.

2. Adhuc, Inconvenienter videtur dicere, quod gratia meretur augeri : meritum enim illud aut est ex congruo, aut ex debito. Non ex congruo : quia nihil præcedit primam gratiam unde congruum sit ipsam augeri. Similiter nec ex debito : quia hoc non posset esse nisi ex Deo : et Deus nulli aliquid debet, ut dicit Hieronymus : videtur ergo, quod ex debito non possit augeri.

Solutio. Solutio. Dicendum cum Augustino in libro de *Quantitate animæ*, quod duplex est quantitas, virtutis scilicet, et molis. Cum enim quæritur, quantus sit Hercules ? potest quæri quot pedum sit, vel quantæ virtutis. Et ideo dixerunt antiqui, quod quantitas molis dividitur ad intus per aliquid numerans quantitatem subjecti, sicut est pes, ulna, et palma. Quantitas autem virtutis dividitur ad extra, sicut posse in duos vel in tres vel in quatuor est virtus Herculis. Unde gratia augetur augmento virtutis et non molis : in hoc enim major est quod in plura merita potest et plus mereri, in hoc scilicet, quod per depurationem magis recedit a contrario, peccato scilicet, et magis accedit ad puritatem primæ bonitatis et virtutis : ex hoc enim habet majorem vim merendi et perfectam accipit vim merendi quando est intra.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod in quantitatibus est augmentum quantitatis molis : in spiritualibus autem bene est augmentum virtutis, licet non molis, sicut paulo ante dictum est.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod meritum illud virtutis est ex congruo, et non ex condigno vel debito : congruum enim est, ut ipse dicit Augustinus, quod qui bene utitur gratia, quod addatur ei augmentum illius gratiæ. Matth. xxv, 15 : *Dedit... unicuique secundum propriam virtutem*, id est, secundum usum et conatum virtutis.

MEMBRUM III.

Qualiter gratia differat a virtute [2] ?

Tertio quæritur, Qualiter gratia differt a virtute ?

Et videtur, quod non differat :

1. Quorum enim una est definitio, eorum unum est esse : sed una est gratiæ et virtutis definitio : ergo unum esse. Major per se patet. Minor scribitur in *Littera* in sequenti distinctione, cap. 1, ubi inducitur Augustinus sic dicens : « Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus operatur in nobis sine no-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XVII, Art. 10. Tom. XXV novæ editionis nostræ. Cf. etiam comment. in III Sententiarum, Dist. XXIX, Art. 10. Tom. XXVIII.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXVI, Art. 11. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

bis [1]. » Omnia posita in hac definitione conveniunt gratiæ gratum facienti : hæc enim est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus, etc. Ergo videtur, quod virtus et gratia sint idem, et nullam habeant differentiam.

2. Adhuc, Quorum est effectus unus, ipsa sunt eadem : virtutis et gratiæ unus effectus est, scilicet meritum vitæ æternæ, quia virtute meremur, et gratia meremur : ergo sunt idem.

3. Adhuc, Gratia dicitur, quia gratis datur et gratum facit : utrumque horum convenit virtuti, maxime infusæ : ergo videtur, quod gratia et virtus infusa sint idem.

Contra. CONTRA :

1. Quæcumque dividuntur secundum subjecta, dividuntur secundum esse : virtutes et gratia dividuntur secundum subjecta, quia multi sunt qui habent virtutes cardinales, et non habent gratiam gratum facientem : ergo virtus et gratia gratum faciens non sunt idem.

2. Adhuc, In *Littera* dicitur, quod gratia gratum faciens est fides quæ per dilectionem operatur, per quam justificatur impius. Videtur ergo, quod gratia non sit idem cum omni virtute, sed cum quadam.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod *gratia* potest sumi in genere, et in specie. Si in genere : tunc omne donum a Deo gratis datum, sive corporale, sive spirituale gratia est : et sic virtutes cardinales, sive acquisitæ sive infusæ gratiæ sunt. Si in specie et stricte accipitur : tunc gratia gratum faciens non est nisi ipsum donum,cum quo dat seipsum Deus in temporali processione Spiritus sancti, hoc enim donum est sanctificans et gratificans : nec dicitur gratia quæ gratis datur tantum, sed quia gratum facit habentem, et opus ejus gratum reddit : et hoc vero nomine dicitur gratia. Et sic virtus generaliter non est idem cum gratia : sed primo modo omnis virtus est gratia quæ gratis datur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ex illa definitione non potest probari, quod virtus est gratia quæ gratum faciat. Licet enim omnis virtus talis sit bona qualitas mentis, secundum quod bonum definitur a Dionysio, quod bonum est quod est a bono : non tamen est bona a bonitate gratiæ gratum facientis, sed est bona, quia est a bono. Et licet recte vivatur qualibet virtute, hæc tamen non est rectitudo talis quæ gratum faciat : sed est rectitudo theologicæ virtutis, sive cardinalis, quæ est rectitudo contingendi finem, ut fides in primam veritatem, et spes in primam largitatem : vel rectitudo contingendi medium, sicut quatuor virtutes cardinales, de quibus dicit Aristoteles in II *Ethicorum*, quod quamvis extremum in bono, tamen in passionibus et operationibus sunt medium. Et sic etiam nemo male utitur eis quantum est de se : licet aliis male utens et non recte vivens, possit eas habere informes et non informatas. Ad 1.

AD ALIUD dicendum, quod non est unus effectus virtutis et gratiæ, nisi virtutis formatæ per gratiam : et bene conceditur, quod illa virtus sit gratia. Ad 2.

AD ULTIMUM dicendum, quod non omnis virtus infusa facit gratum, sed virtus infusa cum qua infunditur Spiritus sanctus, gratum facit, et non alia : et talis non est nisi virtus formata per gratiam gratum facientem et per charitatem. Ad 3.

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. II de Libero arbitrio, cap. 18.

QUÆSTIO CII.

De gratia tria quæruntur.

Deinde, Quærendum est de hoc quod dicitur in illo cap. *Si vero quæritur, Quomodo ipsa gratia præveniens mereatur augeri* [1] *?*

Et quæruntur tria in capite illo.

Primum est, Qualiter gratia augetur ?

Secundum, De divisione bonorum quam ibidem dat Augustinus.

Tertium, Si virtute aliquis male possit uti ?

MEMBRUM I.

Qualiter gratia augetur ?

Ad primum objicitur sic :

1. Augeri non potest nisi quod habet quantitatem : sed gratia et virtus nullam habent quantitatem : ergo videtur, quod augeri non possunt.

2. Adhuc, Jam habitum est paulo ante, quod hominis damnati per peccatum duo sunt status, scilicet ante reparationem, et post reparationem. Et ante reparationem necesse est eum peccare damnabiliter, post reparationem vero venialiter. Uterque status facit ad diminutionem gratiæ et virtutis, et non ad augmentum. Ergo nullus status hominis est in quo gratia et virtus possint augeri in ipso : in hoc ergo non potest augeri virtus et gratia.

Contra : Sed co

1. Profectus meriti est in homine : profectus meriti auget bonum gratiæ et virtutis : ergo videtur, quod gratia et virtus continue augentur in sanctis.

2. Adhuc, Luc. II, 52 : *Et Jesus proficiebat sapientia, et ætate, et gratia apud Deum et homines.* Non potest hoc intelligi de Jesu in propria persona : quia ab instanti conceptionis propter unionem divinitatis plenus fuit omni gratia, et crescere non potuit : oportet ergo, quod intelligatur per effectum in sanctis : videtur ergo, quod incrementum accipiat gratia et virtus in homine : ergo gratia et virtus augentur.

Ulterius quæritur, Quomodo perficitur gratia ? Quæ

1. Omnis enim perfectio est ad aliquem terminum : ad summum gratiæ et perfectum nemo venit : videtur ergo, quod nemo in hac vita perfectus potest esse.

2. Adhuc, Aristoteles in III *Physicorum* dicit, quod « perfectum est cui nihil deest : » sed nemo est cui nihil desit in gratia : detur ergo, quod nihil perfectum sit in hac vita.

3. Adhuc, Jacobi, III, 2 : *In multis offendimus omnes.* Si hoc dicit Apósto-

[1] Cf. II Sententiarum, Dist. XXVI, cap. K. Tom. XXVII hujusce novæ editionis Opp. B. Alberti, pag. 463.

lus de se, multo magis de aliis est verum. Videtur ergo, quod in nullo gratia perfecta est.

Sed contra. CONTRA :

Ad Hebr. v, 14 : *Perfectorum est solidus cibus : eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni ac mali.*

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod sicut dicit Augustinus et in *Littera* ponitur, gratia meretur augeri, ut aucta mereatur perfici.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod duplex est perfectio : corporalis, et spiritualis : et duplex est quantitas, ut dicit Augustinus in libro de *Quantitate animæ*, scilicet corporalis, et virtualis. Quæ corporaliter augentur, augentur secundum quantitatem corporalem divisibilem. Quæ vero spiritualiter et virtualiter augentur, augentur secundum quantitatem virtualem dupliciter : vel secundum recessum a contrario et secundum accessum ad terminum, secundum quod dicit Auctor libri *Sex principiorum* [1], quod albius dicitur nigro impermixtius secundum recessum a contrario : et dicitur etiam albius sive lucidius secundum accessum ad hoc quod est in termino albedinis cujus est prima nominis impositio, quod hoc vere dicitur album.

Dicendum ergo, quod gratia non augetur corporali augmento, sed spirituali : et augetur per accessum ad terminum, id est ad vere bonum cui nihil admixtum est de malo : quia illi vere imponitur nomen gratiæ, et illud vere dicitur bonum, et assimilatur primo bono magis inter bona, de quo dicitur, Marc. x, 17 : *Nemo bonus, nisi unus Deus* [2]. Et sic magis bonum est quod magis assimilatur primæ bonitati. Et hoc est bonum gratiæ.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod est augmentum proportionatum statui, et est augmentum simpliciter. Augmentum proportionatum statui hominis potest accipere homo ex merito : augmentum puritatis simpliciter non potest homo accipere in hac vita : quia dicit Joannes in prima canonica, I, 8 : *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus*, etc., et Proverb. xx, 9 : *Quis potest dicere ? Mundum est cor meum, purus sum a peccato ?* nec infans cujus vita unius diei est super terram : quia ad minus habet originale. Et super illud Augustinus : « Si omnes sancti et sanctæ convenirent et dicerent, quia peccatum non habemus, seipsos seducerent, et in ipsis veritas non esset. Excepta beata Virgine, de qua cum de peccatis agitur, propter honorem Domini Nostri Jesu Christi nullam volo haberi quæstionem. »

Unde ad id quod objicitur de veniali, de quo non potest homo sibi cavere etiam post reparationem, dicendum quod veniale non excludit gratiam, nec gratiæ incrementum : quia non est simpliciter peccatum, sed ad peccatum tantum dispositio.

AD ILLA quæ objiciuntur in contrarium, dicendum quod simpliciter concedenda sunt et procedunt. Ad object.

AD ID quod ulterius quæritur de perfectione gratiæ, dicendum quod perfectio duplex est, simpliciter scilicet, et proportionata statui. Nemo simpliciter est perfectus, nisi solus Deus : secundum modum autem status sancti possunt esse perfecti, quibus nihil deest de his quæ pertinent ad statum virtutis et meriti. Ad quæst. Ad 1.

AD ALIUD dicendum, quod nihil ita simpliciter perfectum est cui nihil desit præter Deum : sed multa sunt ita perfecta, quod nihil deest eis de his quæ pertinent ad statum meriti. Et hoc est quod dicitur, I ad Corinth. I, 5 et seq., in Glossa et in textu : *In omnibus divites facti estis in illo, in omni verbo, et in omni scientia : sicut testimonium Christi* Ad 2

[1] Lib. de sex principiis, Tract. VIII, cap. 2.

[2] Cf. Matth. XIX, 17 ; Luc. XVIII, 19.

confirmatum est in vobis : ita ut nihil desit vobis in ulla gratia, exspectantibus revelationem Domini nostri Jesu Christi, qui et confirmabit vos usque in finem sine crimine, in die adventus Domini nostri Jesu Christi.

Ad 3. AD ULTIMUM dicendum, quod Apostolus dicit, quod desit ei et aliis perfectio simpliciter, et non secundum statum.

Ad object. AD ID quod in contrarium objicitur, dicendum quod Apostolus ibi loquitur de perfectione status, quo multi sunt perfecti : cum nihil desit eis de his quæ pertinent ad meritum. Ad Philip. III, 12 : *Non quod jam acceperim, aut jam perfectus sim : sequor autem, si quo modo comprehendam in quo comprehensus sum a Christo Jesu.*

MEMBRUM II.

De divisione bonorum in magna, minima, et media

SECUNDO, Quæritur de divisione bonorum quam dat Augustinus, in bona magna, minima, et media.

Dicit enim, quod species quorumlibet corporum minima bona sunt, sine quibus recte vivi potest. Virtutes autem quibus recte vivitur, magna bona sunt. Potentiæ vero animi, sine quibus recte vivi non potest, media bona sunt.

Videtur autem, quod hæc divisio insufficiens sit :

1. Multa enim alia sunt bona quæ referuntur ad bonam vitam præter ista, sicut sunt bona fortunæ, de quibus dicit Aristoteles in primo *Ethicorum*, quod organice deserviunt ad felicem vitam, sive ad felicitatem.

2. Adhuc, Bona fortunæ vicinius videntur se habere ad felicitatem quam species corporum : quia, sicut dicit Aristoteles ibidem, species corporum non nisi decorant beatitudinem : bona autem fortunæ organice deserviunt : et vicinius est quod organice deservit, quam id quod decorat solum.

3. Adhuc, In bonis magnis quæ sunt virtutes, multæ sunt differentiæ. In his enim est virtus theologica, virtus consuetudinalis, et donum Spiritus sancti : et in virtute consuetudinali est bonum in genere, bonum circumstantiæ, et bonum virtutis, de quibus omnibus nullam facit mentionem Augustinus : et sic videtur esse diminutus.

Solu SOLUTIO. Dicendum quod bona quæ enumerat Augustinus, non enumerantur secundum diversitates generum vel specierum, sed secundum quantitatem bonitatis qua faciunt ad rectam vitam et bonum usum : et ideo dividit in magna, minima, et media : vocans illa *magna*, quæ essentialiter et causaliter constituunt rectam vitam et bonum usum, et ad alium usum referri non possunt. Et vocans illa *minima*, quæ nec essentialiter, nec causaliter ad rectam vitam referuntur, et aliquando referuntur ad malum usum. Et vocans illa *media*, sine quibus recta vita et bonus usus non est, licet aliquando aliquis possit eis abuti. Et secundum hoc Augustini divisio bona et sufficiens est. Bonum enim, ut dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus* [1], si perfectam rationem boni habere debeat, tria debet habere, scilicet quod sit a bono, et in bono plantatum et ad bonum. Unde illud bonum a quo recta vita est plantata, et bonus usus rectæ vitæ, et ad quod est recta vita et bonus usus rectæ vitæ, hoc magnum bonum est. Illud autem bonum a quo recta vita non est, nec bonus usus rectæ vitæ, et ad quod non est, vocatur minimum bonum : quia nihil facit ad bonum et rectam vitam nisi per occasionem. Illud

[1] S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

vero bonum a quo recta vita essentialiter per se non est, sine quo tamen esse non potest, sicut liberum arbitrium, et intellectus, et voluntas, medium bonum. Et hoc modo data est divisio Augustini : et hoc modo inducitur contra Pelagium, qui dixit, quod media bona constituerent bonam vitam, quod falsum est. De aliis bonis non tractat, quia non sunt præsentis intentionis.

Et per hoc patet solutio ad tria objecta in contrarium.

De his tamen jamdudum facta est summa que intitulatur de *bono*, in qua disposite de omnibus differentiis bonorum et oppositorum malorum tractatum est : quæ multum vulgata est, et communiter habetur : et propter hoc non oportet de talibus hic inquirere.

MEMBRUM III.

Utrum virtute aliquis possit male uti[1] *?*

Tertio quæritur et ultimo, Utrum virtute aliquis male possit uti ?

Et videtur, quod sic.

1. Augustinus in libro I de *Doctrina Christiana*[2], ubi distinguit inter frui et uti, dicit, quod virtutes quibusdam persuaserunt, quod eas propter se diligerent, sicut fuerunt Socratici Philosophi. Quod non est faciendum nisi de summo bono et incommunicabili. Illi ergo male usi sunt virtutibus : et sic aliquis male uti posset eis.

2. Adhuc, Hoc idem dicit Boetius in proœmio *Arithmeticæ*, sic : « Socrates in exhortationibus suis cum virtutem laudaret, et diceret eam omnium bonorum matrem esse perfectam, quæ cuncta difficilia redigat ad facilitatem. Hoc non convenit, nec est attribuendum alicui bono creato, sed increato solum. » Qui ergo hoc attribuit virtuti creatæ, male utitur virtute : et sic contingit virtutibus male uti.

Contra : Sed contra.

Augustinus in libro II de *Libero arbitrio*[3] dicit, et ponitur in *Littera* in sequenti distinctione, quod virtus est bona qualitas mentis, qua bene vivitur, qua nemo male utitur. Ergo videtur, quod virtute non contingat male uti.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod *virtutes* duplices sunt, infusæ scilicet, et acquisitæ : informes et formatæ. Virtutibus theologicis formatis numquam contingit male uti. Virtutibus autem acquisitis per assuetudinem vel per doctrinam contingit male uti per accidens et non per se : contingit enim aliquid attribuere virtuti quod non convenit ei nisi per accidens, sicut quod propter se diligenda sit, cum non propter se diligenda sit, sed per se : propter se enim diligitur quod ad alium finem non refertur, quod non est faciendum nisi de Trinitate, ut dicit Augustinus. Per se vero diligitur qui in natura et essentia propria habet quare diligatur, sicut honestum et partes honesti. Sicut enim dicit Tullius, « honestum est quod sua propria vi trahit ut ametur, et sua propria dignitate nos allicit[4]. »

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur aliquid per se diligi, æquivoce sumitur *per se*. Potest enim *per se* sumi per oppositionem ad propter aliud : et sic non sunt virtutes propter se diligendæ, sed dilectio earum referenda est ad dilectionem Dei : et sic eam Socratici dilexerunt : quia, sicut dicit Plato in *Mennone*, Socrates dixit, quod virtus non

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXVII, Art. 1. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. I de Doctrina christiana, cap. 11.

[3] Idem, Lib. II de Libero arbitrio, cap. 18.

[4] Tullius, In fine I Rethoricæ.

acquiritur doctrina vel assuetudine, sed dono Dei. Et hoc dicitur etiam, Sapient. VIII,21 : *Et ut scivi quoniam non poteram esse continens, nisi Deus det : et hoc ipsum erat sapientiæ, scire cujus esset hoc donum : adii Dominum, et deprecatus sum illum ex intimis præcordiis meis.* Continentia enim, ut dicit Aristoteles in VII *Ethicorum*, idem est quod mora in mente, quando scilicet aliquis vi passionis, timoris scilicet vel iræ et tristitiæ vel gaudii, non extruditur extra repagula mentis, quæ sunt limites virtutis : et hoc non potest esse nisi per virtutem : et talis numquam male utitur virtute, sed semper bene.

Ad aliud dicendum, quod licet hoc fiat virtute increata sicut per causam primam, tamen fit virtutibus acquisitis et infusis sicut per causas proximas : unde hoc sic attribuere virtutibus non est virtutibus male uti. Ad

Illud quod in contrarium objicitur, concedendum est : et illo modo quo dictum est intelligendum. Ad obj.

QUÆSTIO CIII.

De virtute.

Deinde tractanda sunt ea quæ continentur in libro II *Sententiarum*, distinct. XXVII, ibi, *Hic videndum est quid sit virtus, et quid sit actus vel opus ejus.*

Ubi statim occurrunt duo quærenda.

Primum est, Quid sit virtus in genere ?

Secundum, Quomodo genus deducatur ad species virtutum per divisionem ?

MEMBRUM I.

Quid sit virtus in genere ?

Inveniuntur multæ definitiones virtutis.

1. Prima est Augustini in *Littera*, hæc scilicet, « Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam solus Deus in homine operatur. »

2. Ex dictis Aristotelis trahitur ista, quod « virtus in genere est habitus circa difficile et bonum, optimorum operativus. »

3. Adhuc, Idem Aristoteles dat hanc in III *Ethicorum*, quod « virtus est in passionibus et operationibus medium duarum malitiarum, quarum una est in superabundantia, et altera in defectu, sed in bono est extremum. »

4. A Tullio in fine *Rhetoricæ* primæ accipitur hæc, « Virtus est habitus in modum naturæ, rationi consentaneus. »

5. Ab Anselmo hæc : « Virtus est dispositio mentis bene constitutæ. »

Et quæritur de singulis istis definitionibus.

Primo ergo objicitur de definitione Augustini.

1. Videtur enim inconveniens, quod dicit, *Bona qualitas mentis* : qualitas

enim est, ut dicit Philosophus in *Prædicamentis*, secundum quam quales esse dicimur : secundum virtutem autem non solum dicimur quales, sed perfecti : et sic virtus in aliquid plus videtur esse quam qualitas.

2. Adhuc quod dicit, *Qua recte vivitur*, non videtur posse intelligi nisi de justitia : quia illa solum considerat quod rectum est : et hoc inconveniens est : quia definitio generis debet convenire cuilibet speciei.

3. Adhuc quod dicit, *Qua nullus male utitur*, videtur non convenire : quia multi virtutibus acquisitis et intellectualibus et moralibus abutuntur in superbiam et inanem gloriam, sicut Pharisæi, qui justitiam suam faciebant coram hominibus ut viderentur et laudarentur ab eis.

4. Adhuc, *Quam solus Deus operatur in hominibus*, videtur inconveniens esse : dicit enim Augustinus : « Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. » Et sic non solus Deus operatur virtutem in nobis, sed etiam cooperatur homo.

Similiter objicitur de secunda quæ est Aristotelis, quod « virtus est habitus in genere circa difficile et bonum, optimorum operativus : » hoc enim non videtur convenire virtuti in genere, sed cuidam virtuti quam vocant heroicam, quæ est eorum qui dicuntur semidii et semiviri sive homines, sicut dicit Homerus de Hectore, ut narrat Aristoteles in VII *Ethicorum*, sic dicens : « Inquit Homerus de Hectore, quoniam valde fuit optimus : nec videbatur filius mortalis viri esse, sed Dei. » Ergo videtur definitio inconveniens esse : quia nec omni, nec semper convenit, nec ubique : cum secundum Aristotelem omne universale et essentiale debeat de omni esse ubique et semper.

Similiter objicitur de tertia quæ etiam est Aristotelis quod « virtus est in passionibus et operationibus medium duarum malitiarum, etc., » quia

1. Non omnis virtus est medium duarum malitiarum, sed moralis tantum, intellectualis non : et sic videtur definitio non esse universalis.

2. Adhuc, Extremum esse in bono per superabundantiam dicitur : ergo secundum doctrinam Philosophorum, uni soli convenit quæcumque est extrema virtus, sicut in theologicis charitas, et in cardinalibus prudentia.

3. Adhuc, Magis videtur felicitas extremum esse in bono, quam virtus : et sic definitio magis convenit felicitati, quam virtuti.

Similiter objicitur de quarta quam dat Tullius, quod scilicet « virtus est habitus in modum naturæ, rationi consentaneus. »

1. Virtus enim videtur esse de superadditis naturæ, et non natura quædam : et sic videtur, quod non consentiat rationi in modum naturæ.

2. Adhuc, Virtus non est de esse naturæ, sed de bene esse : natura est de esse : ergo videtur, quod virtus in modum naturæ rationi non consentiat : et sic videtur esse inconveniens.

Similiter objicitur de quinta et ultima quam dat Anselmus, scilicet quod « virtus est dispositio mentis bene constitutæ. »

1. In hac enim definitione nihil ponitur essentiale virtuti : mens enim non est de essentia virtutis.

2. Adhuc, In specie qualitatis habitus dividitur contra dispositionem : si ergo virtus est habitus, virtus non est dispositio : et sic male dicit, quod sit *dispositio mentis bene constitutæ*.

Adhuc, Cum unius rei unicum sit esse quod indicat definitio, penes quid accipiuntur tot definitiones ?

Solutio. Dicendum, quod inter omnes definitiones melior est Augustini, et etiam convenientior. Solutio. Defin. Augustini.

Ad 1. Et quod dicitur, *Bona qualitas*, hoc modo dicitur quo modo omnis forma in quale prædicatur sive substantialis sive accidentalis. Hoc enim modo habitus qualitas est, et est bona qualitas : quia virtus in ratione boni determinatur : et licet sit in ratione perficientis ad bonum, tamen quia habitus est, et habitus in genere qualitatis, qualitas est, ut dicit Augustinus.

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad 2 Ad aliud dicendum, quod omni virtute recte vivitur per se, licet per accidens aliquis opere virtutis abutatur, non referendo ipsum ad debitum finem : quamvis enim rectitudo debiti sit justitiæ, tamen rectitudo contingendi medium vel finem omnis virtutis est.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod talis abusus est per accidens, sicut dictum est.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod ad infusionem virtutis nihil operatur homo ut causa, sed ut removens contrarium, scilicet ne ponatur obstaculum Spiritui sancto. Deus enim non justificat invitum, sed volentem et consentientem : et hoc intendit dicere Augustinus.

Defin. Aristotelis. 1. Ad aliud dicendum, quod definitio Aristotelis datur secundum perfectionem virtutis in opere : habitus enim, ut dicit Aristoteles, est perfectio ut somnus : actus autem ut vigilia. Et hoc est in anima et potentiis ejus et habitibus : et licet hoc plus principaliter conveniat heroicæ virtuti, tamen communiter convenit omni virtuti : quia quælibet virtus est in his circa quæ est per se, sicut temperantia circa concupiscentias et abstinentias, fortitudo circa timores et audacias est optimorum quæ sunt in illo genere operativa, quorum unumquodque est difficile et bonum : difficile enim est medium contingere : et unumquodque talium in ratione boni virtutis determinatur. Unde hoc convenit omni virtuti et ubique virtuti et semper, licet eminenter et excellenter conveniat heroicæ.

Defin. Aristotelis Ad 1. Ad id quod objicitur de tertia, dicendum quod illa assignatio non est nisi virtutis moralis, sicut probat objectio : omnis tamen virtus medium est : sed moralis duarum malitiarum medium est. Intellectualis vero medium, quod est ratio recta. Et sic universalis est definitio : quia omnis virtus circa medium est non eodem modo acceptum.

Ad 2 Ad aliud dicendum, quod extremum esse in bono, secundum quod generaliter convenit virtuti, non accipitur secundum gradus boni : quia sic non conveniret nisi uni soli, sicut probat objectio : sed accipitur secundum oppositionem boni ad malum, in qua oppositione in extrema distantia est virtus in ratione boni : et ideo est optima in ratione boni, et vitium pessimum. Quia, sicut dicit Philosophus, si aliquid opponitur alicui sicut bonum malo, in eodem genere oppositionis opponetur magis ad magis, et maxime ad maxime. Unde sicut malum opponitur bono, ita pejus meliori, et optimum pessimo.

Ad Ad aliud dicendum, quod felicitas est aliter extremum quam virtus : felicitas enim est extremum ut finis per virtutem intentus, virtus autem est extremum in ratione boni in oppositione ad malum, sicut dictum est.

Defin. Tullii. Ad 1 Ad ea quæ objiciuntur contra definitionem Tullii, dicendum quod illa definitio non datur per essentialia, sed penes motus virtutis quibus movet rationem in modum naturæ, et non artis.

Defin. Anselmi Ad 1 Ad id quod objicitur de quinta, dicendum quod Anselmus non intendit ibidem definire virtutem, sed tantum dicere qualiter se habet ad mentem et animam quam optime disponit ad bonum.

Ad 2 Ad aliud dicendum, quod dispositio dividitur contra habitum, in hoc quod est qualitas facile mobilis, habitus autem qualitas confirmata : et non in hoc quod disponit subjectum et ordinat ad optimum, quia hoc maxime facit habitus virtutis.

Ad ultimum dicendum, quod licet unicum sit esse rei quod indicat essentialis definitio, tamen multæ sunt habitudines et comparationes effectus et causæ uniuscujusque, penes quas possunt accipi diversæ assignationes notitiam rei facientes. Unde primæ duæ penes essentialia virtutis accipiuntur et sunt essentiales : melior tamen est Augustini, et magis essentialia indicans, præcipue de virtute infusa. Quarta quæ Tullii est, datur penes motum virtutis quo movet rationem : movet enim in modum naturæ, et non in modum artis : et propter hoc virtus est omni arte certior, ut dicit Philosophus. De Anselmi definitione jam dictum est.

Et sic patet solutio ad omnia objecta.

MEMBRUM II.

Quomodo genus virtutis deducatur ad species per divisionem ?

Secundo quæritur, Quomodo genus virtutis deducatur ad species per divisionem ?

Et ad hoc dicendum, quod multæ sunt divisiones virtutis ab auctoribus assignatæ, quarum omnium oportet assignare rationes.

Prima est, quod dividitur in virtutem theologicam, et cardinalem sive acquisitam. Theologicæ sunt tres, fides, spes, et charitas : quarum unaquæque movet secundum rectitudinem tendendi in finem. Fides in verum summum, cui propter se et super omnia consentiendum est. Spes in arduum, quod est beatitudo summa largitati divinæ subjecta et nulli alii : ex sola enim largitate divina datur : unde spes est certa exspectatio futuræ beatitudinis, ex meritis proveniens et gratia. Charitas movet in summum bonum et in omne bonum quod est imago summi boni. Cardinales autem sunt quatuor, scilicet prudentia, justitia, fortitudo, et temperantia. Inter quas, ut dicit Bernardus in libro V de *Consideratione* ad Eugenium, prudentia medium invenit, temperantia tangit, fortitudo tenet, justitia reddit.

Aliquando dividitur per effectum quem consequitur in subjecto quod est anima, quam purificat ab illicitis passionum et operationum sicut est illa quæ datur a Plotino Philosopho, quem beatus Bernardus laudat in commento super Oseam dicens sic : « Plotinum Philosophum Socrates inventum inter ganeos et nepotes probatissimum Philosophum fecit. Hic dividit virtutes in purgantes, purgatorias, et animi purgati. Vocans purgantes, quæ jam incipiunt nebulas passionum purgare : purgatorias, quæ in profectu sunt purgationis : purgati animi, quæ jam animum purgaverunt, ita quod animus nihil consentiat contrarium virtuti. »

Aliquando dividitur secundum subjecta : et sicut dicit Aristoteles in libro de *Laudabilibus bonis*, anima triplicis partis assumpta est a Platone, scilicet rationalis, irascibilis, et concupiscibilis. Et sic rationalis virtutis est prudentia, ut dicit. Irascibilis est mansuetudo et fortitudo. Concupiscibilis vero temperantia et continentia. Totius autem animæ justitia, liberalitas, et magnanimitas.

Prima ergo divisio quæ est in theologicas et cardinales, datur penes causam efficientem : theologicæ enim movent in finem divinum, et sunt infusæ a Deo. Cardinales autem ordinant passiones et movent in medium quod est in passionibus et operationibus, et sunt acquisitæ, ut dicit Aristoteles, per assuetudinem et doctrinam : quamvis Socrates dixerit, sicut narrat Plato in *Mennone*, quod virtus nec est assuescibile, nec discibile bonum, sed donum Dei.

Illa Plotini jam dictum est penes quid sumitur : quoniam penes effectum quem consequitur virtus in subjecto ordinando passiones.

Illa quæ est in libro de *Laudabilibus*

bonis, datur penes subjectum quod est potentia animæ, quam perficit virtus ad actum. Et ideo prudentia est in rationali cum omnibus sibi adjunctis virtutibus, quæ dicuntur *intellectuales* ab Aristotele, secundum quod ratio comprehenditur sub intellectu : quia in omnibus his, ut dicitur in VII *Ethicorum*, medium est ratio recta. Et sunt in universo quinque principales, scilicet sapientia, scientia, prudentia, ars : licet sapientia dicatur duobus modis, et in duas dividatur, scilicet in sapientiam simpliciter, et in sapientiam in hoc. Sapientia simpliciter dicitur per causas scientiæ altissimas, quas difficile est homini scire, et cujus finis in seipsa est et sciendi gratia. Scientia vero est quando scitur aliquid per necessaria principia et per necessariam consecutionem. Prudentia vero est generalis scientia omnium pertinentium ad ordinem morum cum effectu. Propter quod dicit Aristoteles in VII *Ethicorum*, quod « qui perfecte habet prudentiam, habet omnes virtutes. » Ars autem dicitur factivum principium cum ratione in his quæ fiunt super materiam exteriorem, sicut super ligna, lapides, et hujusmodi. Et dicitur sapientia in qualibet arte habitus rationis, docens ex fine artis rationes omnium operabilium ostendere quæ ad illam artem exiguntur.

De omnibus tamen his tractatum faciemus in tertio, ubi de virtutibus et donis agetur.

QUÆSTIO CIV.

De justitia.

Deinde, Quæritur de hoc quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XXVI, in cap. illo, ibi, *Justitia magna virtus animi est.*

Ratione cujus quærenda sunt tria.

Primum est, Quæ sit illa justitia quæ tam magna virtus est, et in quo differat a justitia speciali ?

Secundum est, De justificatione impii.

Tertium est, Qualiter fides quæ per dilectionem operatur, perficit justificationem ?

Hæc enim tria tanguntur in *Littera*.

MEMBRUM I.

Quæ sit illa justitia generalis, quæ tam magna est animi virtus ? et, In quo differat a justitia speciali ?

Ad primum objicitur sic :

1. Justitia est, ut dicit Plato, virtus quæ reddit unicuique quod suum est, servata uniuscujusque propria dignitate. Et hæc non potest esse generalis : quia non est nisi in communicandis et distribuendis, ut dicit Aristoteles in V *Ethicorum*. In communicandis quidem secun-

dum medietatem arithmeticam, quæ est medietas rei : in distribuendis autem secundum medietatem geometricam, quæ est medietas secundum proportionem dignitatis accepta. Propter quod dixit Pythagoras, qui principia omnium posuit esse numeros, quod justitia est numerus pariter par, eo quod ad par dignitatis vel rei reddit unicuique quod suum est, sicut dicit Plato. Hæc justitia non potest esse generalis : quia in speciali materia est. Illa ergo justitia non est qua justificatur impius, et qua salvatur : illa enim cum sit particularis, non potest salvari totus homo.

2. Adhuc, Illa est opus hominis, ut dicunt Philosophi : illa autem quæ magna virtus est, non est opus hominis, sed Dei, ut dicit Augustinus super illud Psalmi CXVIII, 121 : *Feci judicium et justitiam,* sic : « *Feci* non ipsam virtutem dicit, quam non facit in homine nisi Deus, non homo. » Illa ergo virtus non est major alia : quia omnes virtutes infusæ fiunt a Deo, non ab homine, sicut dicit Augustinus. Dicit enim ibidem, quod de aliis virtutibus idem intelligendum est, quod scilicet sunt opera Dei in homine, non hominis. Non est ergo ratio qualiter hæc magna virtus dicatur præ aliis.

3. Adhuc, Homo non perfecte sanatur nisi secundum omnem virtutem : et tale opus est opus Dei, sicut dicitur, Joan. VII, 23 : *Totum hominem sanum feci in sabbato.* Non ergo fit secundum justitiam solam, sed secundum omnem virtutem. Justificatio ergo et sanatio non debent potius attribui justitiæ quam alii virtuti.

4. Adhuc, Anselmus dicit, quod justitia est rectitudo voluntatis. Voluntas autem specialis potentia est, et rectitudo ejus specialis rectitudo. Illa ergo rectitudine non totus sanatur homo nec justificatur, sed in parte tantum. Ergo videtur, quod justitia non sit illa virtus qua sanamur et justificamur.

5. Adhuc, Sicut dicit Tullius in libro de *Republica* : « Omnis justitia proficiscitur a pari, vel a pacto, vel a judicato. » Hæc tria non sunt nisi inter homines, et sunt opera hominis. Ergo non justificant nisi ad hominem, et non ad Deum. Sed illa justitia quæ magna virtus est et opus Dei, generaliter justificat ad Deum et ad homines et ad Angelos. Illa ergo justitia quæ proficiscitur a pari, pacto, et judicato, non est illa justitia.

Quæritur ergo, Quæ sit, et quare potius denominatur a justitia quam ab alia virtute ?

SOLUTIO. Dicendum, quod duplex est justitia, specialis scilicet, et generalis. Specialis justitia est de qua loquuntur Philosophi : et de illa inductæ sunt objectiones. Generalis est, ut dicit Aristoteles in V *Ethicorum*, idem quod perfecta consonantia legis. Lex enim, ut idem dicit, quæ aptatur ad optimam civilitatem quæ secundum virtutem est, præcipit de omni virtute et consonantia legis secundum omnem virtutem, justitia generalis est, ut ibidem dicit Aristoteles. Et hæc est de qua dicitur, Lucæ, I, 6, de Zacharia et Elisabeth : *Erant autem justi ambo ante Deum, incedentes in omnibus mandatis et justificationibus Domini sine querela.* Hæc ergo est justitia generalis et Dei donum in homine et non opus hominis, qua justificatur impius, et quæ magna virtus dicitur, quia omnes comprehendit : et ideo perfecta sanitas hominis est secundum illam. Et hæc est de qua dicit Augustinus, quod in persona Ecclesiæ dicit Propheta : *Feci judicium*, etc. [1]. Solutio.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Plato loquitur ibi de justitia speciali, et non generali. Aptatur tamen generali sic : quia non redditur Deo quod suum est, nisi servando omnia mandata et justificationes Dei, servata dignitate dominationis divinæ. Ad 1.

[1] Psal. CXVIII, 121.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod illa specialis bene est opus hominis, sed generalis non : generalis enim non est nisi Dei : quia sine charitate et gratia gratum faciente fieri non potest. Et hoc est quod dicitur, ad Roman. XIII, 10 : *Plenitudo legis est dilectio.*

Ad 3. Ad aliud dicendum eodem modo, quod illa attribuitur justitiæ generali quæ comprehendit omnem virtutem, et perfectam legis impletionem.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod quando Anselmus dicit, quod justitia est rectitudo voluntatis, non accipit *voluntatem* pro speciali potentia, sed pro generali motore omnium potentiarum tam animæ quam corporis, prout secundum Damascenum diffundit libertatem suam in omnes alias potentias : et sic rectitudo ejus est rectitudo justitiæ generalis.

Ad 5. Ad ultimum dicendum, quod justitia de qua Tullius loquitur, est justitia quæ redditur in causis, et per sententias judicum secundum leges humanas, quæ inter communitates præcipiunt servari paritatem rei, in lucro scilicet, et damno. Et præcipiunt servari pacta secundum quod conventum est inter aliquos paciscentes. Præcipiunt etiam servari judicata principum pro lege : quia quod principi placuit, legis habet vigorem. Unde in his, sicut dicitur in V *Ethicorum*, quando discordant, confugiunt ad judicem sicut ad justum animatum. Quare autem attribuatur plus justitiæ, jam dictum est : quia scilicet reddere unicuique quod suum est in quolibet, non convenit nisi justitiæ, quæ sicut dictum est, facit incedere hominem in omnibus mandatis et justificationibus Dei sine querela.

MEMBRUM II.

Utrum justificatio impii sit majus quam creare cœlum et terram ? et, Utrum sit in tempore vel in instanti[1] *?*

Secundo, Quæritur de justificatione impii, de qua Magistri consueverunt quærere, Utrum justificatio impii sit majus quam creare cœlum et terram, ut videtur Augustinus dicere?

Et, Utrum sit in tempore, vel in instanti ?

Et videtur, quod justificatio impii sit majus quam creare cœlum et terram : quia

1. In justificatione impii aliquid est Deo contrarium, in creatione cœli et terræ nihil contrariatur Deo : et majoris potentiæ est vincere contrarium et operari aliquid, quam operari solum : ergo videtur, quod justificatio impii majoris potentiæ sit quam creatio cœli et terræ.

2. Adhuc, Duo opera Dei sunt, creatio scilicet, et recreatio. Unum scilicet opus creationis simplici verbo perfecit Deus. Psal. XXXII, 9 : *Ipse dixit, et facta sunt : ipse mandavit, et creata sunt.* Opus recreationis non simplici verbo perfecit : quia multa dixit, multa fecit, multa passus fuit antequam perficeretur. Et quod est majoris difficultatis, est majoris potentiæ. Cum ergo opus justificationis sit de opere recreationis, creatio autem cœli et terræ sit de opere creationis simpliciter, videtur quod majoris potentiæ sit justificatio quam creatio.

3. Adhuc, Majus opus est quod ad majores obligat gratiarum actiones : opus justificationis ad majores obligat gratiarum actiones quam creationis. Un-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in IV Sententiarum, Dist. XVII, Art. 12. Tom. XXIX hujusce novæ editionis.

de Bernardus de opere justificationis sic inquit *super Cantica* : « Multum difficultatis assumpsit, quo te multæ dilectionis debitorem constitueret, admoneretque gratiarum actionis difficultas redemptionis, quem minus devotum effecerat conditionis facilitas. » Sed majus opus majoris potentiæ est indicativum. Ergo videtur, quod justificatio majoris potentiæ sit indicativa quam creatio.

4. Adhuc, Quod mirabilius est, majoris potentiæ est indicativum. Justificatio hominis mirabilior est quam creatio, ut dicit Gregorius in Collecta quæ legitur in vigilia Paschæ sic : « Deus qui mirabiliter hominem creasti, sed mirabilius redemisti. » Redemptio autem non fit nisi per justificationem. Videtur ergo, quod justificatio majoris potentiæ sit quam creatio.

Sed contra.

CONTRA :

Opus quod soli potentiæ divinæ innititur, majoris est potentiæ quam id quod etiam innititur alii potentiæ. Creatio soli innititur potentiæ divinæ, et incommunicabilis est potentiæ creatæ : nulla enim creatura quidquam potest creare quantumcumque parvum, sicut in primo libro ostensum est in tractatu de *his quæ temporaliter Deo conveniunt*, quæstione de hoc nomine, *Creator* [1]. De opere autem justificationis dicit Augustinus : « Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. » Ergo videtur, quod opus creationis majus sit quam opus justificationis, et majoris potentiæ.

Quæst.

ULTERIUS quæritur, Utrum sit in tempore, vel in instanti ?

Et videtur, quod in tempore.

1. Justificatio enim motus alterationis est : et omnis motus est in tempore : ergo justificatio erit in tempore.

2. Adhuc, Objiciunt sic : Justificatio est, quando de injusto fit justissimus : ergo in ultimo nunc in quo desinit esse justitia in homine, tunc adhuc injustus est : si ergo in eodem nunc incipit justitia, in eodem nunc erit homo justus et injustus, et contraria erunt in eodem simul et secundum idem, quod impossibile est.

SOLUTIO. Dicendum, quod ejusdem potentiæ est, scilicet divinæ et infinitæ, et creatio et justificatio : sicut enim solus Deus creat, ita solus Deus justificat. Solutio.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ratio dicti Augustini est, non quod justificatio majoris potentiæ est ex parte facientis, sed quod in facto aliquid est ex parte justificati et facti, quod non est in creato : sed hoc nihil adjicit potentiæ ex parte facientis, quia utrumque potentiæ infinitæ est : et ideo uterque actus incommunicabilis est ei quod est potentiæ finitæ, sicut omne creatum. Ad 1.

AD ALIUD dicendum eodem modo, quod omnes illæ difficultates quæ factæ sunt in opere justi, propter hominem justificatum factæ sunt, et non propter hoc, quod majorem potentiam exigeret ex parte facientis : sed ut justificatus magis obligaretur justificanti. Ad 2.

AD ALIUD eodem modo dicendum est, quod bene justificatus magis obligaretur justificanti ex multis : sed ex his non probatur, quod majori potentia utatur Deus in justificando, quam in creando. Ad 3.

AD ALIUD dicendum, quod neutrum opus, scilicet creatio vel recreatio est miraculum : sed utrumque mirabile : neutrum enim est arduum et insolitum, præter spem et facultatem apparens, quod est definitio miraculi, ut dicit Augustinus. Utrumque tamen est mirabile : quia *mirabile* dicitur, ut dicit Damascenus, quod altitudine sua suspendit hominem, et ponit in agonia admirationis. In hoc tamen opus recreationis mirabilius : quia amplioris bonitatis et charitatis est indicativum, ut dicit Petrus diaconus beati Gregorii in benedictione cerei pa- Ad 4

[1] Cf. Iam Part. Summæ theologiæ, Tract. XIII, Quæst. 53. Tom. XXXI novæ editionis nostræ.

schalis : « O inæstimabilis erga nos tuæ charitatis dilectio ! ut servum redimeres, Filium tradidisti. » Et in hoc dicitur mirabilior recreatio : quia suspendit nos ad altiorem bonitatem et charitatem Dei.

Ad object. Ad id quod contra objicitur, dicendum quod utrumque est ejusdem potentiæ et æqualis. Sed in hoc dicitur justificatio fieri non sine homine : quia non fit nisi in homine consentiente et obstaculum non ponente : et non ita, quod homo aliquid faciat ad perfectionem justificationis.

Ad quæst. Ad id quod ulterius quæritur, Utrum sit in tempore, vel in nunc ?

Dicendum, quod stulta quæstio est, et magis curiosa quam fructuosa. In omnibus enim duobus motibus succedentibus sibi, sicut generatio succedit corruptioni, est accipere unum nunc ad quod terminatur prior motus, et est in motum esse : et a quo incipit sequens motus, et est in moveri : et hoc est nunc continuans tempus, et nunc fluens vocatur in philosophia. Et sic est in motu justificationis ex parte justificati, non justificantis in id quod peccatum est in deletum esse, et a quo justitia incipit fieri. Unde non sequitur, quod in illo sit simul justus et injustus.

Et sic patet solutio ad aliud objectum.

MEMBRUM III.

Qualiter fides quæ per dilectionem operatur, perficit justificationem ?

Tertio quæritur, Qualiter fides quæ per dilectionem operatur, perficit justificationem ?

Et hoc quæritur gratia ejus quod dicit Magister, cap. *Nam de gratia fidei*, ubi dicit, quod fides gratia est et Dei donum, sic : « De gratia fidei Ephesiis scribens Apostolus [1], similiter fidem non ex homine, sed ex Deo esse tantum asserit, inquiens : *Gratia estis salvati per fidem : et hoc non ex vobis, Dei enim donum est.*

1. Quæritur ergo, Quare attribuitur fidei justificatio et charitati ? cum a fide et charitate non denominetur, sed a justitia sola.

2. Adhuc, Uniuscujusque virtutis est rectificare suam potentiam et ad rectitudinem deducere : et hæc est justificatio illa qua justificatur impius. Justitia enim, ut dicit Anselmus, est rectitudo voluntatis, secundum quod est motor omnium potentiarum animæ, recta, et nusquam deflexa ad illicitum. Non ergo debet hoc attribui fidei vel charitati, sed omni virtuti.

3. Adhuc, Cantic. I, 3 : *Recti diligunt te.* Glossa Ambrosii : « Recti sunt qui habent voluntatem conformem voluntati divinæ. » Videtur ergo, quod justitia qua justificatur impius, non sit nisi conformitas voluntatum, hominis scilicet et Dei, et non debet attribui alicui speciali virtuti.

Ulterius quæritur, Si motus liberi arbitrii exigitur ad justificationem impii ? Quæst.

Et videtur, quod non.

1. Omnis enim motus liberi arbitrii a libero arbitrio est : sed justitia qua justificatur impius, a solo Deo est, et non a libero arbitrio, ut dicit Augustinus : ergo videtur, quod motus liberi arbitrii non exigitur ad justificationem impii.

2. Adhuc, Multi justificantur qui non habent usum liberi arbitrii, sicut parvuli et moriones qui justificantur et sanantur a peccato originali. Non ergo generaliter motus liberi arbitrii exigitur ad justificationem impii.

[1] Ad Ephes. II, 8.

3. Adhuc, Augustinus in libro I *Retractationum* : « Homo sponte et libero arbitrio cadere potuit, non etiam resurgere [1]. » Sed si motus liberi arbitrii exigeretur et sufficeret ad impii justificationem, homo per se posset resurgere, quod falsum est : ergo videtur, quod ad justificationem impii non exigitur motus liberi arbitrii, nec sufficit.

Sed contra. CONTRA objicit Pelagius intendens probare, quod gratiæ et virtutes sint motus liberi arbitrii sic :

1. Augustinus *super Joannem* : « Quid est fides? credere quod non vides. » Credere autem motus est. Ergo fides motus est.

2. Adhuc, Augustinus in libro de *Doctrina Christiana* : « Charitatem voco motum animi. » Ex hoc objicit : Si charitas quæ præcipua virtutum est, et fides sunt motus animi, etiam aliæ virtutes sunt motus animi : motus enim a libero arbitrio est : ergo virtutes a libero arbitrio sunt. Et hoc expresse est contra ea quæ prius probata sunt ab Augustino, scilicet quod fides est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus operatur in nobis sine nobis.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum quod justificatio impii non est a nobis, nec ab aliquo motu qui est a nobis, sed a Deo solo, qui causa virtutis et gratiæ est in nobis, qua scilicet mens hominis sanatur et perficitur ut possit in opera meritoria : et tunc ipse motus elicitur a libero arbitrio, sed informatur gratia et virtute ut habeat virtutem merendi. Et in hoc sensu dicitur ab Augustino, quod « gratia meretur augeri, ut aucta mereatur perfici. »

Ad 1. AD PRIMUM ergo quæsitum dicendum, quod justificatio impii attribuitur fidei et charitati principaliter, ideo quia fides est fundamentum in ædificio spirituali, charitas vero consummatio. De fide, ad Hebr. XI, 1 : *Est autem fides sperandarum substantia rerum.* Glossa, id est fundamentum quod res sperandas facit subsistere in nobis. Et quod justificet, Act. XV, 9 : *Nihil discrevit inter nos et illos, fide purificans corda eorum.* De charitate, ad Roman. XIII, 10 : *Plenitudo legis est dilectio.* Et ibidem, ℣. 8 : *Qui proximum diligit, legem implevit.* Et, I ad Corinth. XIII, 13 : *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc : major autem horum est charitas.* Et propter hoc oportet, quod omnia opera etiam aliarum virtutum in fide facta sint, et in charitate formata, si debeant valere ad meritum et ad justificationem.

AD ALIUD quod objicitur, dicendum, quod licet aliæ virtutes rectificent potentias sibi subjectas ad actus proprios, tamen non habent virtutem merendi vel justificandi, nisi fundatæ in fide et formatæ in charitate : et ideo justificatio et meritum plus attribuitur fidei et charitati, quam aliis virtutibus. Ad 2.

AD ALIUD dicendum, quod recti esse non possunt nisi per fidem et charitatem : quia fides conformat nos veritati, et charitas bonitati : et in hoc est rectitudo et plena conformitas ad Deum. Ad 3.

AD ALIUD quod ulterius quæritur, dicendum quod motus liberi arbitrii ut causa nihil facit ad justificationem : nec enim est causa efficiens, nec formalis, sed solus Deus efficiens, et gratia operans et virtus formalis causa. Sed motus liberi arbitrii in Deum et in detestationem peccati non exigitur, nisi ut non ponatur obstaculum Spiritui sancto, qui neminem justificat invitum. Et hoc est quod dicitur in Psalmo XXXI, 1 : *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata.* Et ibidem, ℣. 2 : *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum, nec est in spiritu ejus dolus.* Dolus enim esset si dissentiret. Ad quæst. Ad 1.

AD ALIUD dicendum, quod in his qui Ad 2.

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. I Retractionum, cap. 15.

non habent usum liberi arbitrii, justificatio est per virtutem sacramenti, et per virtutem sanguinis Christi : et a peccato quod non a voluntate sed a natura corrupta contractum est. De quo dicitur, ad Ephes. II, 3 : *Eramus natura filii iræ.* Et in Psalmo L, 7 : *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.* Et quia illud aliena culpa contractum est, sicut culpa primorum parentum, ita etiam aliena justitia sufficit ad justificandum ab ipso, sicut justitia Christi in regenerationis sacramento. Sed in omnibus qui habent liberum arbitrium exigitur motus liberi arbitrii in detestationem peccati, et in devotionem ad Deum justificantem : quia sine his, ut dictum est, obex poneretur Spiritui sancto.

Ad objecta Pelagii quæ sumit ex verbis Augustini, dicendum, quod illa verba Augustini non dicunt virtutem esse motum, nec fidem, nec charitatem : sed loquitur ibi de virtutibus secundum quod sunt in motu et actu, et sic perfectæ sunt ad meritum. Et ideo Pelagius deceptus erravit, ponens perfectionem sanctitatis et justificationis in homine, quæ in solo Deo est ut in causa, ut dictum est : licet in homine sit aliquid quo disponitur ad justificationem ex congruo, non ex condigno. Ad object.

Ad ultimum dicendum, quod jam solutum est, quod Augustinus loquitur de fide et charitate prout sunt in actu, et non prout sunt qualitates sive habitus in anima a Deo creatæ. Ad object.

QUÆSTIO CV.

De tribus hæresibus inimicis gratiæ, scilicet Pelagii, Joviniani, et Manichæi.

Deinde tractanda sunt ea quæ dicuntur a Magistro in libro II *Sententiarum*, dist. XXVIII, quæ incipit ibi, *Id vero inconcusse et incunctanter teneamus.*

Ubi principaliter quæruntur tria.

Primum est de hæresi Pelagii.

Secundum est de testimoniis inductis ab ipso, qui hujus hæresim suam confirmavit.

Tertium est de tribus hæresibus quæ contradicunt gratiæ, scilicet Joviniani, Manichæi, et Pelagii.

MEMBRUM I.

De hæresi Pelagii.

Primo ergo quæritur de hæresi Pelagii, de qua Augustinus in libro I *Retractationum* [1] sic dicit « : Pelagianorum hæresis omnium novissima, a Pelagio monacho exorta est. Hi Dei gratiæ qua prædestinati sumus, et qua meruimus de potestate tenebrarum erui, in tantum

[1] S. Augustinus, Lib. I Retractationum, cap. 9.

inimici sunt, in sine hac credant hominem posse facere omnia mandata divina. »

Pelagius autem ad hæc quæ dixit talem induxit rationem :

1. Dicit enim Ambrosium dicere et concilium Nicænum, quod anathema sit, qui dicit Deum impossibilia præcepisse. Mandata autem Dei data sunt homini gratiam non habenti : et, sicut dicitur, I Joan. v, 3 : *Mandata ejus gravia non sunt.* Aut ergo possibile est, quod homo sine gratia operante et cooperante impleat mandata, aut non. Si non : tunc Deus impossibilia homini præcepit : quod esse non potest : quia anathema est qui hoc dicit. Et sic habetur propositum, quod non indigemus gratia ad servandum mandata.

2. Adhuc, Gregorius : « Servitia quanto minus debita, tanto magis sunt grata. » Sed si servimus Deo ex nostro, minus debitum est quam si servimus ex suo. Ergo videtur, quod magis sit gratum ex solis naturalibus servare mandata, quam ex naturalibus et gratia.

3. Adhuc, Gratia habitus est accidentalis, quem contingit adesse et abesse præter subjecti corruptionem. Ergo videtur, quod non nisi accidentaliter se habet ad impletionem mandatorum : ergo etsi absit, nihilominus possent impleri ad salutem mandata.

4. Adhuc objicit Pelagius, et hoc ponitur in *Littera* in illo cap. *Quod vero dicunt*, sic : « Augustinus in libro III de *Libero arbitrio* [1] asserit : et hoc assumit Pelagius contra eum sic dicens : Tu ipse, Augustine, in libro de *Libero arbitrio* sic asseris : Quis, inquis, peccat in eo quod nullo modo caveri potest ? Peccatum autem caveri potest. » Ergo videtur, quod sine gratia homo proficere potest ne peccet non observando mandata.

5. Adhuc, Potentiæ definiuntur per actus et actus per objecta, ita quod ad intellectum veri perfectum non exigitur nisi quod intellectus dirigatur in verum et comprehendat ipsum. Ergo similiter ad voluntatem bonam quod perfecte bona sit, non exigitur nisi ut voluntas dirigatur in bonum et appetat ipsum : non ergo requiritur gratia.

CONTRA : Sed contra.

Nulla potentia potest in proprium actum nisi sit completa per habitum actus illius : potentia merendi vitam æternam per observationem mandatorum, constat quod est in homine secundum animam : quia, sicut dicit Damascenus, anima hominis propter hoc posita est in corpore, ut in eo pugnans athletice contra vitia, mereatur beatitudinem æternam et sibi et corpori. Ergo in hunc actum non potest nisi completa per habitum proprium istius : ille autem habitus est gratia gratum faciens : quia sicut supra in eodem tractatu de *gratia* probatum est, quæstione, *quid sit gratia*, solus habitus est gratiæ ille qui gratum facit habentem, et opus ejus gratum reddit : ergo nullus actus alicujus potentiæ potest esse meritorius sine gratia.

Auctoritates etiam sunt contra Pelagium, ad quas, sicut dicit Augustinus, astute respondit ut evaderet. Sicut est illa Joannis, xv, 5 : *Sine me nihil potestis facere.* Glossa, « sine gratia mea. » Et illa Isaiæ, xxvi, 12 : *Omnia opera nostra operatus es nobis, Domine.* I ad Corinth. xv, 10 : *Gratia Dei sum id quod sum.* Et ibidem, *Non ego autem, sed gratia Dei mecum.*

Ad has omnes auctoritates et similes dicit Augustinus respondisse Pelagium astute ut evaderet : sic quod gratia dividatur ut facilius impleantur mandata, non quin ex libero arbitrio possint impleri ante habentem gratiam. Sicut eum qui vult discere aliquam scientiam juvat doctor ut facilius discat : licet etiam sine doctore potentiam discendi habeat per inventionem.

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. III de Libero arbitrio, cap. 18.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod absque dubio incunctanter et indubitanter tenendum est, nullum umquam potuisse vel posse implere mandata divina ad efficaciam meriti sine gratia gratum faciente : nec umquam hoc dixit nisi inimicus gratiæ. Et indiget homo duplici gratia, operante, et cooperante, de quibus in præhabitis disputatum est sufficienter.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod Deus impossibilia homini non præcepit : nec hoc aliquis dicit Catholicus. Præcepit tamen servari mandata quæ sine gratia servari non possunt : sed hæc gratia omnibus est præparata. Jacob. I, 5 : *Dat nobis omnibus affluenter, et non improperat.* Qui enim facit quod in se est, exhibendo Deo se, statim accipit gratiam a Deo. Et hoc expresse dicitur in Glossa super illud Psalmi CXXXVIII, 16 : *Imperfectum meum viderunt oculi tui, et in libro tuo omnes scribentur.* Glossa, « Supple, qui faciunt hoc quod possunt. » *Dies formabuntur* splendore, scilicet gratiæ a te datæ : *et nemo in eis*, supple, deficit qui fecit hoc quod potuit. Et sic Deus non præcipit impossibilia : et tamen sine gratia non possunt servari mandata ad efficaciam meriti, ut dictum est. Et hoc est quod dicitur, ad Roman. VII, 18 : *Velle adjacet mihi : perficere autem bonum non invenio.* Et subdit Apostolus, ℣. 24, in persona damnati hominis, ut dicit Augustinus : *Infelix ego homo ! quis me liberabit de corpore mortis hujus ?* Et statim subdit, ℣. 25 : *Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum.*

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod hoc stulte et contra intentionem Gregorii inductum est : quia nulla creatura habet aliquid de suo nisi acceperit a Deo. I ad Corinth. IV, 7 : *Quid habes quod non accepisti ? si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis ?* Unde etiam id quod naturale esse dicitur, non est nostrum : quod si etiam nostrum esset aliquo modo, tamen ex ipso placere Deo non possemus. Et hoc supra probatum est in quæstione de *divisione gratiæ* : quia non possumus placere Deo nisi ex hoc quod Dei est, et per quod ipse habitat in nobis. Plura etiam de hoc dicta sunt in primo libro *Summæ Theologiæ*, in tractatu de *missione Spiritus sancti in cor per invisibilem gratiam.*

AD ALIUD dicendum, quod licet gratia sit habitus habentis, tamen non accidentaliter se habet ad actum merendi, sed substantialiter : et ideo meritum non potest esse sine gratia : sicut virtus, licet accidens quoddam sit, tamen non potest progredi in actum, nisi adsit virtus : quia aliter non potest esse actus virtutis nisi informetur virtute. Ad 3.

AD ALIUD dicendum, quod Pelagius in cassum sensit verbum Augustini. Homo enim cavere potest peccatum accepta gratia, quam semper potest homo habere si facit quod in se est. De hoc tamen multum dictum est supra, in quæstione ubi quæritur, *Si liberum arbitrium per se potest resistere peccato*[1] *?* Ad 4.

AD ALIUD dicendum, quod in his quæ secundum naturam vel sub natura sunt, tenet illa objectio : sed in his quæ supra naturam sunt, sicut est meritum, et fides, et bonum vitæ æternæ, non sufficit nisi adsit aliquod divinum elevans naturam supra se : et hoc est gratia per quam Deus habitat in sanctis. Ad 5.

ILLA quæ in contrarium objiciuntur, procedunt. Ad objec.

AD ID quod ultimo objicitur de responsione Pelagii, dicendum quod gratia exigitur ut necessaria ad meritum, et sine qua non potest esse meritum, ut patet in rationibus inductis contra Pelagium.

Ad similitudinem quam inducit, dicendum quod nulla est. Doctrina enim scientiæ non est supra naturam : et ideo non indiget aliquo elevante se supra naturam : meritum autem beatitudinis

[1] Cf. Supra, Tract. XV, Quæst. 96.

æternæ supra omnem naturam est, et ideo indiget gratia elevante se supra naturam.

MEMBRUM II.

De testimoniis Pelagii quibus errorem suum confirmavit.

Secundo, Quæritur de testimoniis inductis a Pelagio quibus errorem suum confirmavit.

Quæ sunt in universo quatuor ex verbis Augustini sumpta, quorum unum jam habitum est in libro III de *Libero arbitrio*[1] sumptum, ubi dicit Augustinus : « Quis peccat in eo quod nullo modo cavere potest ? etc. »

Secundum est sumptum in libro contra Adamantinum, Manichæi discipulum[2], ubi sic dicit : « Nisi quisque voluntatem suam mutaverit in bonum, bonum operari non potest : quod in nostra potestate esse positum Dominus docet, Matth. xii, 33, ubi ait : *Aut facite arborem bonam, et fructum ejus bonum : aut facite arborem malam, et fructum ejus malum.* Ex hoc enim arguit Pelagius: Si hoc est in nostra potestate, homo sine gratia potest esse bonus, et potest esse malus.

Tertium sumptum est de libro Augustini de *Duabus animabus*[3], ubi dicit in nostra potestate esse, ut vel inseri in bonam olivam, scilicet bonitatem Dei, vel excidi ejus severitate mereamur. Ex hoc enim arguit sic : Si in nostra potestate est, non requiritur gratia ulterior ad hoc.

Quartum est quod etiam inducit ab Augustino super epistolam ad Romanos, vii, 15 et seq., sic dicente : « Quod credimus, nostrum est : quod autem bonum operamur, illius est qui credentibus dat Spiritum sanctum. » Et ibidem paulo post : « Nostrum est credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per Spiritum sanctum. »

His adhuc addit unum sumptum de libro *Sententiarum Prosperi* ab Augustino, ubi sic dicit Augustinus : « Posse habere fidem sicut posse habere charitatem natura hominum est : habere autem fidem sicut habere charitatem gratia est fidelium. » Ex hoc enim arguit Pelagius, quod in potestate hominis est posse habere fidem et charitatem.

Solutio. Ad hæc omnia respondetur per verbum Augustini in libro I *Retractationum*[4], ubi hoc solvit sic dicens : « Verum est quidem a Deo esse quod operamur bonum : sed eadem regula utriusque est, et volendi scilicet et faciendi : et utrumque ipsius est, quia ipse præparat voluntatem : et utrumque nostrum est, quia non fit nisi volentibus nobis. » Et hæc est eadem solutio quæ ante assignata est in quæstione de *Justificatione impii*, quod scilicet ad justificationem exigitur voluntas consentiens, non faciens, ne scilicet obstaculum ponatur Spiritui sancto, qui facit gratiam in Sanctis. Solutio.

[1] S. Augustinus, Lib. III de Libero arbitrio, cap. 18.

[2] Idem, Lib. contra Adamantinum, cap. 26.

[3] Idem, Lib. de Duabus animabus, cap. 12.

[4] Idem, Lib. I Retractationum, cap. 23.

MEMBRUM III.

De tribus hæresibus in speciali quæ contradicunt gratiæ, scilicet Manichæi, Joviniani, et Pelagii, et præcipue Joviniani.

Tertio, Quæritur de tribus hæresibus quæ contradicunt gratiæ, Joviniani scilicet, Manichæi, et Pelagii.

Et hoc quæritur ratione ejus quod dicitur in *Littera*, cap. *Id ergo de gratia et libero arbitrio indubitanter teneamus :* ubi dicitur, quod Manichæus dixit hominem peccatum vitare non posse : Jovinianus autem hominem posse peccare : Pelagius autem ad vitandum peccatum hominem gratia non indigere. Tres enim istæ hæreses tollunt libertatem arbitrii, et adjutorium gratiæ. Manichæus dixit esse duo principia : unum mali, et alterum boni : et mala esse de necessitate quæ de malo principio procedunt, sicut omnia peccata : et ideo dicebat, quod homo de necessitate peccat. Jovinianus dicebat hominem non posse peccare : et sicut dicit Hieronymus in libro *contra Jovinianum*, damnabat virginitatem in sacris virginibus, dicens virgines in hoc peccare, quia abstinendo ab amplexibus viri volebant se præferre sanctis matronis patriarcharum uxoribus, Saræ, Rebeccæ, quod inconveniens reputabat. Pelagius autem in eo errabat, quod dixit hominem non indigere gratia.

Contra omnia hæc dicit Hieronymus scribens ad papam Damasum : « Liberum arbitrium, inquit, sic confitemur, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio : et hoc contra Pelagium : et tam illos errare qui cum Manichæo dicunt hominem peccatum vitare non posse, quam illos qui cum Joviniano asserunt hominem non posse peccare. Utrumque tollit libertatem arbitrii. Nos vero dicimus hominem semper peccare posse, et non peccare posse : ut semper nos liberi arbitrii esse confiteamur, et tamen auxilio gratiæ indigere. Hæc est fides quam in Catholica Ecclesia didicimus, et quam semper tenuimus. »

De istis autem tribus hæresibus jam in antehabitis satis pertractatum est : hic enim satis dictum est de hæresi Pelagii.

In principio autem secundi hujus contra Manichæum plene disputatum est, qui dicebat duo principia esse : unum boni, alterum mali[1].

De hæresi autem Joviniani hic solum relinquitur inquirendum : quia probabat matrimonium æquari virginitati, vel etiam præferri ex duobus, ut dicit Hieronymus in libro *contra Jovinianum*.

Unum est dictum Augustini, qui dicit, quod cœlibatus Joannis non præfertur conjugio Abrahæ. Alterum est, quod matrimonium in paradiso institutum est, et benedictionem a Deo accepit, et præceptum de generatione et multiplicatione quando dixit, Genes. I, 28 : *Crescite, et multiplicamini*. Ex hoc enim dicit matrimonium omnibus esse præferendum.

Et hoc facile eliditur.

1. Matth. XIII, 8, ubi loquitur Dominus de fructu seminis in bonam terram cadentis, et secundum expositionem Sanctorum et orthodoxorum tractatorum datur matrimonio fructus trigesimus, viduitati sexagesimus, virginitati centesimus : nec esset distantia in præmiis, nisi esset distantia in gratiis.

2. Adhuc, Augustinus, in libro de *Sancta virginitate*, tractans illud Apocalypsis, XIV, 3 et 4 : *Nemo potest dicere canticum, nisi illa centum quadraginta quatuor millia qui empti sunt de terra. Hi sunt qui cum mulieribus non sunt*

[1] Cf. IV Sententiarum, Dist. XXXIII.

coinquinati : sic dicit loquens ad virgines : « Cæteri sancti sequuntur agnum non quocumque ierit, sed quo potuerunt : vos felicius exsultabitis, jucundiusque regnabitis, sequentes agnum quocumque ierit. »

lutio. Ad id ergo quod non præfertur cœlibatus Joannis conjugio Abrahæ, dicendum quod hoc dixit Augustinus, quantum ad utilitatis æqualitatem in propagatione fidelium : quia tempus Abrahæ non erat tempus revelatæ gratiæ : et tunc propagatio religionis non fiebat nisi cum propagatione seminis, ut dicit Ambrosius : quando scilicet nemo tenebatur ad religionis observantiam, nisi qui fuit in domo patriarchæ. Et ideo utile fuit tunc semen propagare, ut cum semine propagaretur et religio : et hoc fiebat per nuptias. Tempus autem cœlibatus Joannis fuit tempus revelatæ gratiæ, quando scilicet per spirituale semen, id est, verbi Dei fiebat propagatio melius quam per carnalem copulam. Unde quantum ad hoc æqualia sunt : quia utrumque suo tempore proficiebat ad utilitatem propagationem religionis : in statu autem dignitatis inæqualia sunt.

Et ideo Hieronymus eodem libro *contra Jovinianum* inducit rationes Theophrasti Philosophi in libro qui dicitur *Aceolus*, quibus probat, quod Philosopho non est ducenda uxor, ut persuadeat sanctis virginibus propositum tenere, et nuptias non concupiscere : eo quod magnum impedimentum sunt in spiritualibus. Et inducit verba Apostoli, I ad Corinth. VII, 34 : *Mulier innupta, et virgo cogitat quæ Domini sunt, ut sit sancta corpore et spiritu : quæ autem nupta est, cogitat quæ sunt mundi, quomodo placeat viro.* Et ibidem Apostolus cum persuadet virginitatem, dicit sic, ℣. 35 : *Porro hoc ad utilitatem vestram dico, non ut laqueum vobis injiciam, sed ad id quod honestum est,* scilicet provocem, *et quod facultatem præbeat sine impedimento Dominum obsecrandi.*



TRACTATUS XVII.

DE PECCATO ORIGINALI, ET QUIBUSDAM CIRCUMSTANTIBUS IPSUM.

Deinde sunt tractanda ea quæ dicuntur a Magistro in libro II *Sententiarum*, distinct. XXIX, quæ incipit ibi, *Post hæc considerandum est.* In qua Magister in septem capitulis per ordinem positis sex dicit esse quærenda.

Primum est, Utrum homo ante peccatum in primo statu indiguerit gratia operante et cooperante ?

Secundum est, Utrum ante peccatum habuerit virtutes, vel non ?

Tertium est, De ejectione hominis de paradiso.

Quartum est, De flammeo gladio posito ante paradisum.

Quintum est, Utrum ante peccatum comederint de ligno vitæ, vel non, et quare non sunt facti immortales si comederunt ?

Sextum, Quomodo intelligatur illud, *Nunc ergo ne forte mittat manum suam, et sumat de ligno vitæ, et comedat, et vivat in æternum* [1] ?

[1] Genes. III, 22.

QUÆSTIO CVI.

De statu hominis ante et post peccatum.

MEMBRUM I.

Utrum primus homo ante peccatum indiguerit gratia operante et cooperante [1] *?*

Primo ergo quæritur, Utrum homo ante peccatum indiguerit gratia operante et cooperante?

Et videtur, quod sic.

1. Gratia enim operans est quæ prævenit voluntatem ut velit efficaciter bonum: potuit enim efficaciter bonum velle et mereri et sibi et posteris, sicut supra in tractatu de *primi hominis statu ante peccatum*, quæstione, *Utrum in gratia creatus sit?* probatum est.

2. Adhuc, Augustinus in *Enchiridion* dicit sic: « Illam immortalitatem, in qua poterat non mori natura humana, perdidit per liberum arbitrium. Hanc vero, in qua non poterat mori, acceptura est per gratiam: quam fuerat, si non pecasset, acceptura per meritum: quamvis sine gratia nec tunc nullum meritum esse potuisset [2]. » Ergo ante peccatum indiguit gratia operante et cooperante si mereri debuit.

3. Adhuc, Ad id quod supra naturam est, ex solis naturalibus non potest homo proficere: mereri autem immortalitatem gloriæ et vitæ æternæ supra naturam est: ergo si hanc mereri debuit, et ex naturalibus non potuit, indiguit gratia operante et cooperante: et sic patet, quod ante peccatum gratia operante et cooperante eguit secundum Augustinum.

4. Adhuc, Glossa super illud, Jacobi, I, 17: *Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est:* distinguit inter data optima, et dona perfecta: dicens, quod data optima sunt quæ cum natura dantur: dona perfecta dona gratiæ, sine quibus homo non est perfectus. Constat autem, quod Deus fecit homidem perfectum. Eccli. XVII, 2: *Secundum se vestivit illum virtute.* Si ergo perfectus fuit Adam, constat quod gratiam operantem et cooperantem habuit Adam et indiguit.

5. Adhuc, Sicut se habet gratia ad gloriam, ita quod perficitur in illa: ita se habet natura ad gratiam, ita quod non nisi in illa perficitur. Si ergo perfectus debuit homo esse ante lapsum, eguit gratia operante et cooperante.

6. Adhuc, Virtutes habuit, sicut dicit Augustinus in quadam homilia, sic: « Adam perdita charitate malus inventus est. » Constat autem, quod charitatem habuit: ergo et gratiam: quia charitas sine gratia non est.

7. Adhuc, Augustinus in Epistola 41:

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXIX, Art. 1. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, In Enchiridion, cap. 106.

« Princeps vitiorum dum vicit Adam de limo terræ ad imaginem Dei factum, pudicitia armatum, temperantia compositum, charitate splendidum, primos parentes illis donis exspoliavit pariterque peremit. » Et si habuit virtutes, habuit et gratiam : quia virtutes sine gratia non sunt.

8. Adhuc, Ambrosius ad Sabinum : « Quando Adam solus erat, non est prævaricatus : quia mens ejus Deo adhærebat. » Sed sine gratia operante et cooperante non potuit mens ejus Deo adhærere. Ergo gratiam habuit et indiguit.

9. Adhuc, Ambrosius in sermone 8 : « Adam ante peccatum beatissimus auram carpebat æthereăm. » Quod facere non potuit sine gratia operante et cooperante. Ergo indiguit gratia operante et cooperante.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod de omnibus his valde bene disputatum est in tractatu de *primo statu hominis,* quæstione, *Utrum in gratia creatus sit vel non?* Et ideo dicendum cum Magistro in *Sententiis,* quod Adam in primo statu eguit gratia operante et cooperante. Non enim habuit in quo movere pedem posset in profectu meriti sine gratiæ operantis et cooperantis auxilio : licet haberet unde stare posset, per libertatem scilicet arbitrii. Et hoc intendunt dicere Sancti, quorum auctoritates inductæ sunt, Augustinus scilicet, et Ambrosius.

Et sic patet solutio ad totum.

Quæ enim in contrarium objici possent, supra soluta sunt in prædicta quæstione.

MEMBRUM II.

Utrum Adam ante peccatum habuerit virtutes, vel non?

QUOD secundo quæritur, Utrum ante peccatum habuerit virtutes, vel non ? jam determinatum est per auctoritates Sanctorum, et supra quæstione prædicta, scilicet quod habuit virtutes et gratiam.

Et quæ objiciuntur in contrarium, superius sunt soluta.

MEMBRUM III.

De ejectione hominis de paradiso.

TERTIO, Quæritur de ejectione hominis de paradiso.

Objiciunt enim quidam, quod

1. Ejici propter hoc non debuit in pœnam peccati : hoc enim peccatum necessitate moriendi punitum erat. Cum ergo dicat auctoritas, Nahum, I, 9, quod non consurgit duplex tribulatio, et quod non punit Deus bis in idipsum, videtur, quod secunda pœna ejectionis de paradiso fieri non debuit.

2. Adhuc, Desolatus consolatione indiguit, non desolatione : videtur ergo, quod ad consolationem in paradiso dimitti debuit, ut pœniteret ubi deliquit.

3. Adhuc, Psal. LXXVI, 10 : *Aut obliviscetur misereri Deus ? aut continebit in ira sua misericordias suas ?* Videtur ergo, quod iræ vindictæ aliquid misericordiæ esse debuit admixtum, ut saltem relinqueretur in paradiso ad solatium vitæ mortalis.

Contra. CONTRA :

1. Habitaculum debet respondere habitanti secundum naturam : paradisus habitaculum est beatorum beatitudine innocentiæ : ergo innocentia perdita Adæ non congruebat paradisus ad habitandum.

2. Adhuc, Innocentia perdita interdictum est ei edulium de ligno vitæ, Genes. III, 22 : *Nunc ergo ne forte mittat manum suam, et sumat de ligno vitæ, et comedat, et vivat in æternum.* Ergo a simili etiam a loco debuit ejici, et poni in locum miseriæ et mortalitatis. Et hoc concedendum dicit Augustinus in Glossa *super Genesim ad litteram,* quod ejecerit eum de paradiso in hunc locum miseriarum terræ maledictæ in opere hominis.

Solutio. Ad 1. SOLUTIO. Dicendum ad primum, quod ex hoc non consurgit duplex tribulatio : quia unum adjunctum est alteri. Necessitas enim moriendi requirit locum in quo possit esse necessitas moriendi, quæ in paradiso esse non poterat. Unde ejectio paradisi adjuncta pœna est ad necessitatem moriendi : et sic una reputatur cum illa. Et dicit Augustinus [1], quod in illius peccati pœnam ejectus est de paradiso in istum miseriarum locum.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod licet consolatione indiguit, tamen habere non debuit : quia indignum se fecit. Et Augustinus *super Genesim ad litteram* ponit similitudinem dicens : « *Emisit eum Dominus Deus de paradiso voluptatis* [2] in locum sibi congruum, sicut plerumque malus cum inter bonos vivere cœperit, si in melius mutari noluerit, de bonorum congregatione pellitur, pondere pravæ consuetudinis pressus [3]. »

Ad 3. AD ALIUD dicendum, quod licet numquam obliviscatur misereri, nec contineat in ira sua miserationes suas : tamen ex misericordia nihil facit perversi contra ordinem universi quem ipse instituit. De ordine autem universi est, ut locus respondeat locato per congruentiam : sed in hoc, ut dicunt Sancti in Glossa super Genesim, non continuit misericordias suas, quin in ipsa promulgatione pœnæ ejectionis significaret modum per quem redire posset. Cum enim dixit : *Collocavit ante paradisum voluptatis Cherubim, et flammeum gladium atque versatilem ad custodiendam viam ligni vitæ* [4], sicut dicunt Sancti Augustinus et Beda et Strabus, per Cherubim, qui interpretatur *plenitudo scientiæ,* significatur charitas, de qua dicitur, ad Roman. XIII, 10 : *Plenitudo legis est dilectio.* Per flammeum gladium atque versatilem significantur pœnæ hujus mortalis vitæ, quæ ut gladius incidunt, et ut flamma exurunt, et mobilitate versatiles sunt. Unde licet ad litteram fuerit ibi Angelorum custodia, ut dicit Augustinus, tamen in ipso modo ponendi misericorditer significatur, quod per tolerantiam passionum temporalium et charitatem spes esset sibi redeundi ad paradisum spirituum.

AD ULTIMA duo quæ in contrarium objiciuntur, dicendum quod conceduntur et verum concludunt. Ad object.

MEMBRUM IV.

De flammeo gladio ante paradisum posito.

QUARTO, Quærit Magister de flammeo gladio ante paradisum posito, de quo jam habitum est quid significet. Hunc gladium quidam sancti vocant *romphæam.*

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. II de Genesi contra Manichæos, cap. 22.

[2] Genes. III, 23.

[3] S. AUGUSTINUS, Lib. XI super Genesim ad litteram, cap. 40.

[4] Genes. III, 24.

1. Et sunt quidam qui nituntur probare, quod poni non debuit, dicentes, quod nulli præcluditur ostium misericordiæ. Ergo ostium paradisi non debuit præcludi per igneam custodiam et ministerium Angelorum.

2. Adhuc, Objiciunt ad hoc, quod homo peccavit recuperabiliter: Angelus vero irrecuperabiliter. Unde licet Angelus projectus est in infernum, et clausa sit sibi janua redeundi, homini tamen non debuit claudi.

3. Adhuc, Peccatori non est faciendum aliquid per quod possit cadere in desperationem : per clausuram autem redeundi potuit induci desperatio : ergo fieri non debuit.

4. Adhuc, Sancti dicunt, quod flammeus gladius per sanguinem Christi exstinctus fuit et amotus, ut pateret reditus in cœlum ad paradisum spirituum. Dicit enim Beda, quod « janua regni cœlestis non est aperta nisi per passionem Christi. » Ergo melius fuisset non posuisse.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod in veritate, et sicut jam dictum est, ibi fuit Angelorum custodia, et ignis in specie corporali assumpta : in qua tamen spiritualiter et mystice significabuntur ea quæ dicta de paradiso spirituum sunt, quibus instrueretur homo ad reditum.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod non præcluditur ostium misericordiæ, quinimo instruitur ad redeundum.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod homo recuperabiliter peccavit : et ideo per alium redemptus est, et qualiter rediret instructus est.

Ad 3. AD ALIUD dicendum, quod non est inductus in desperationem, sed potius elevatus in spem per instructionem.

Ad 4. AD ULTIMUM dicendum, quod hoc non sequitur : quia nihil melius fuit quam ponere, ut cognosceremus per hoc inæstimabilem charitatem Christi. Propter quod etiam in benedictione cerei paschalis a Petro diacono dicitur : « O felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere redemptorem ! » cum tamen in nullo felix sit nisi in hoc, imo infelicissima.

MEMBRUM V.

Utrum ante peccatum primi parentes comederint de ligno vitæ, vel non ? Et si comederunt, quare non sunt facti immortales ?

QUINTO quæritur, Utrum ante peccatum comederint de ligno vitæ, vel non ? Et si comederint, quare non sunt facti immortales ?

Et videtur quod comederint : quia

1. In littera Genesis, III, 2 et 3 continetur, quod mulier sic dixit ad serpentem : *De fructu lignorum, quæ sunt in paradiso, vescimur : de fructu vero ligni, quod est in medio paradisi, præcepit nobis Deus ne comederemus, ne forte moriamur.* Ex quo accipitur, quod comederunt.

2. Adhuc, Animalia corpora habebant quæ cibis erant sustentanda. Cum ergo naturæ non negaverunt necessaria, videtur quod comederunt : aliter enim injecissent sibi manus, et peccassent : quod falsum est : quia primum peccatum eorum fuit inobedientia.

3. Adhuc, In paradiso per longam moram fuerunt, cum et vir soporatus ibi dicatur, et mulier formata[1] : longa autem mora naturale est corpus animale refici : ergo videtur, quod in illa mora aliquoties refecti sunt : quia aliter naturaliter non egissent, et sic peccassent.

[1] Genes. II, 21 et seq.

Quæst. Sed tunc habet locum quæstio sequens. Quare non sunt facti immortales ?

Videtur, quod debuissent facti fuisse immortales.

1. Strabus in Glossa, ibidem, « Lignum vitæ hanc naturaliter vim habebat, ut qui ex fructu ejus comederet, perpetua soliditate firmaretur, et beata vestiretur immortalitate, nulla infirmitate vel anxietate vel senii lassitudine vel imbecillitate fatigandus. »

2. Adhuc, Ecclesia tenet, quod Elias et Enoch rapti in paradisum esu sustentantur usque ad tempora Antichristi, contra quem debent testificari : et illi habuerunt mortalia corpora per naturam. Si ergo sustentant illa corpora, multo magis sustentassent corpora primorum parentum, quæ non erant mortalia, sed animalia tantum.

Sed contra. Contra :

Naturale est, quod cibus convertatur in corpus hominis comedentis, et uniatur illi virtute nutritiva corporis comedentis, non cibi. Cum ergo Adam et Heva naturalia præ omnibus hominibus habuissent, etiamsi comedissent de ligno vitæ, videtur quod lignum vitæ conversum fuisset in eis in animale corpus, et non in spirituale : animale autem corpus non potest beata immortalitate vestiri, sed spirituale, quale habebimus in resurrectione, sicut dicitur, Matth. xxii, 30 : *In resurrectione, neque nubent neque nubentur : sed erunt sicut Angeli Dei in cælo.*

Solutio. 1. Solutio. Ad hoc dicit Magister in *Littera*, sumens occasionem ex verbis Strabi et Augustini *super Genesim ad litteram* : nihil tamen volens de hoc asserere, sed sub dubio dicit, quod forte lignum illud non conferebat immortalitatem, nisi sæpius comestum, non semel. Sed contra hoc videtur esse : quia quod sæpius comestum confert aliquid, et ex natura sua, hoc etiam semel comestum confert idem, licet non intantum : et sic videtur, quod solutio Magistri nulla sit.

Solutio. Absque dubio secundum dicta Sanctorum, præcipue Augustini, Strabi, et Ambrosii in *Hexameron*, lignum vitæ habuit hanc virtutem, quod et semel et pluries comestum contulit immortalitatem. Sed quod eis non contulit, secundum Ambrosium, causa fuit, quia scivit eos Deus casuros, et necessitatem moriendi incursuros. Unde licet comederint, effectum ligni non senserunt, ne pœna comminata a Deo propter peccatum impediretur per lignum. Dixerat enim Deus : *In quocumque die comederis ex eo, morte morieris* [1], id est, necessitatem moriendi incurres. Hæc enim est sententia Ambrosii quam credo omnibus probabiliorem esse. Solutio. 2.

Si quis vult tamen dicere ut Magister, scilicet quod sæpius comestum, etc., potest responderi ad argumentum factum in contrarium per illam propositionem Aristotelis in libro de *Causis*, quod « omnis virtus congregata et unita est fortior quam divisa. » Unde cum sæpius comestum lignum vitæ habuerit virtutem congregatam et unitam, semel autem divisam, sæpius comestum conferebat immortalitatem, non semel.

Tria ergo prima argumenta quæ probant quod comederint, concedenda sunt, et procedunt secundum dicta Sanctorum.

Quod autem objicitur de secunda parte quæstionis, jam solutum est. Ad quæst.

[1] Genes. ii, 17.

MEMBRUM VI.

Quomodo intelligatur illud, Nunc ergo ne forte mittat manum suam, et sumat de ligno vitæ, et comedat, et vivat in æternum [1] ?

Quomodo autem intelligatur illud, *Nunc ergo ne forte sumat,* etc., jam patet ex præmissis. Est enim dictum Dei ad Angelos. Et significat ibi Deus, quod sicut homo indignum se fecit immortalitatis loco, ita et immortalitatis edulio.

Tamen Hugo de sancto Victore exponit hoc, quod per compassionem hoc dictum est, ac si dicat : Miserum esset ei semper vivere in miseria hujus vitæ mortalis : et ideo videte ne sumat de ligno vitæ, et vivat in æternum : melius est enim sibi ut per breve spatium per gratiam et meritum transeat ad beatam immortalitatem, quam quod semper in miseria vivat.

QUÆSTIO CVII.

De peccato originali.

Deinde tractandum est de his quæ dicuntur a Magistro in libro II *Sententiarum,* distinct. XXX, quæ incipit ibi, *In superioribus insinuatum est.*

Ubi quatuor quærenda sunt.

Primum, An peccatum originale sit ?

Secundum, Quid sit re ?

Tertium, Quid sit definitione ?

Quartum, De causa et traductione ipsius in posteros.

MEMBRUM I.

Utrum peccatum originale sit [2] *?*

Primo ergo quæritur, An sit ?

1. Dixit enim Pelagius nullum esse originale peccatum, objiciens Augustino sic, sicut narrat ipse Augustinus in libris contra Pelagium et Julianum : « Sexus a Deo distinctus est : anima a Deo creata est : corpus a Deo factum et formatum : matrimonium indictum quando dictum fuit : *Relinquet homo patrem suum et matrem, et adhærebit uxori suæ* [3]. Actus indictus et præceptus, quando dixit :

[1] Genes. III, 22.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXX, Art. 1. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[3] Genes. II, 24.

Crescite, et multiplicamini [1]. Per quas rimas dicis ingressum fuisse originale peccatum, o Augustine ? »

2. Adhuc, Objiciebat sic : « Per baptismum deletur originale peccatum. Ergo ad minus baptizati generantes non transmittunt in prolem originale peccatum : quia non habent originale peccatum, ex quo sunt ab illo mundati per baptismum. »

3. Adhuc, Peccatum originale si transmittitur in prolem : aut transmittitur ex parte corporis, aut ex parte animæ. Ex parte animæ non : quia illa non est ex traduce. Similiter nec ex parte corporis : quia illud traducitur in semine. Dicit autem Anselmus in libro de *Originali peccato*, quod « peccatum non plus est in semine quam in sputo. » Ergo videtur, quod nec ex parte corporis, nec ex parte animæ traducatur : et sic nullum est.

4. Adhuc, Baptismus constat, quod tollit culpam, et sicut communiter dicitur, tollit etiam pœnam suffocantem, licet non promoventem. Promovens enim pœna est, cujus exercitium confert ad meritum per patientiam, et illa remanet in baptizatis. Suffocans est, quæ intercipit vitalem spiritum homini ne procedat ad meritum. Et si talis est aliqua : tunc est concupiscentia carnis. Si ergo tollit baptismus aliquam, illam tollit. Cum ergo non sint plura in originali peccato : quia sicut dicit Anselmus in libro de *Originali peccato*, qui definit ipsum sic : « Originale peccatum est pronitas ad omne malum cum carentia debitæ justitiæ. » Sed pronitas ad malum, est pœna suffocans, et carentia debitæ justitiæ culpa. Ergo videtur, quod per baptismum originale tollitur quantum ad utrumque, et quantum ad pœnam, et quantum ad culpam : et sic non erit in generantibus : ergo non transmittitur per eos in parvulos.

5. Adhuc, Objiciunt logice ad hoc, licet parum valeat. Dicit enim Augustinus in libro XII *super Genesim ad litteram*, quod agens nobilius est patiente et fortius : sed anima nobilior et fortior est omni corpore : ergo per corpus nihil imprimitur in animam : sed quidquid in generatione transfunditur, corporale est : ergo nihil imprimit in animam pueri : ergo nec originale : ergo parvuli non contrahunt originale a parentibus.

6. Adhuc, Magister Hugo de sancto Victore in *Sententiis* dicit, quod « peccatum quod fuit primis parentibus actuale, nobis factum est naturale. »

7. Adhuc, Hoc videtur esse contra ordinem justitiæ quem Dominus describit, Ezechiel. XVIII, 20, ubi dicit : *Anima quæ peccaverit, ipsa morietur : filius non portabit iniquitatem patris, et pater non portabit iniquitatem filii.* Ergo videtur, quod non fiat traductio peccati originalis : et sic videtur, quod parvulus non debeat puniri propter iniquitatem parentum primorum.

8. Adhuc, Objicit Pelagius : Nullum bonum per se causa mali est : matrimonium in sacramentis bonum per se est, tria habens bona causata ab ipso, fidem, prolem, et sacramentum. Aut ergo proles per se bona est, aut non. Si per se bona est, nullam habet maculam peccati. Si mala est, sequitur, quod matrimonium sit malum : quia causa mali est : malum enim mali est causa.

9. Adhuc, De justitia Dei est, quod si aliquis potest mihi nocere in malo, possit etiam prodesse in bono, et multo plus prodesse quam nocere. Si ergo justum fuit, quod peccavimus in Adam peccante, quia in lumbis ejus eramus : multo justius est, quod satisfecimus etiam ipso satisfaciente, quia in lumbis ejus eramus.

CONTRA : Sed contra.

1. Timor est pœna : sed omni homini est timere serpentem. Et dicit Tullius, quod homini hoc naturale est. Hæc ergo

[1] Genes. I, 28.

pœna est naturalis : ergo propter aliquod peccatum est : ergo est aliquod peccatum naturale, propter quod talis pœna est inducta : aliter enim Deus esset injustus si puniret aliquem sine peccato.

2. Idem sequitur ex hoc, quod omnis mulier dolet in partu quæ pœna est naturalis : et si debet stare justitia, oportet quod propter aliquod peccatum naturale sit inducta : ergo naturale peccatum est, quod vocamus *originale peccatum,* quod est de natura corrupta contractum.

3. Adhuc, Sancti per quinque probant peccatum originale.

Primum est per mala quæ patiuntur pueri in febribus et adustionibus et hujusmodi, quæ injustum esset permittere Deum, si nullum peccatum præcessisset : sed nullum actuale est in eis : ergo originale.

Secundum est per pœnalitates quas patiuntur Sancti etiam in fame et siti et hujusmodi, quæ non meruerunt per actuale aliquod. Cum ergo juste infliguntur a Deo talia, oportet quod sit peccatum aliquod, pro quo debentur : actuale non est : ergo originale.

Tertium est per circumcisionem Isaac, qui fuit filius promissionis, ab emortuo natus, et ab emortua, sicut dicitur, ad Roman. iv, 19 et 20 : *Nec consideravit corpus suum emortuum, cum jam fere esset centum annorum, et emortuam vulvam Saræ. In repromissione etiam Dei non hæsitavit diffidentia.* Et tamen Isaac licet promissionis filius esset, damnatus esset, si circumcisus non fuisset : quia dixit Dominus, Genes. xvii, 14 : *Masculus, cujus præputii caro circumcisa non fuerit, delebitur anima illa de populo suo : quia actum meum irritum fecit.* Constat autem, quod nemo perit nisi damnatus propter peccatum. Cum ergo Isaac nullum peccatum actuale nec in se nec in parentibus habuisset propter quod periret, oportuit, quod periisset propter originale : ergo originale est.

Quartum est, quod primi parentes *fecerunt sibi perizomata*[1], ut velarent inordinatum motum partium pudendarum post peccatum, qui etiam in tota posteritate apparuit : qui motus pœna est, quia contra rationem est : ergo sequela alicujus peccati in posteris : in posteris autem non est actuale : ergo originale : ergo originale peccatum est in posteris.

Quintum est, quod inducunt auctoritates Bibliæ, quæ expresse dicunt originale esse in parvulis, Ad Ephes. ii, 3 : *Eramus natura filii iræ.* Constat, quod hoc non est propter actuale, sed propter originale.

4. Adhuc, Psal. l, 7 : *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.*

5. Adhuc, Quod etiam Magister inducit in *Littera.* Ad Roman. v, 12 : *Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors : et ita in omnes homines mors pertransiit.* Hoc enim non potest intelligi de actuali : originale ergo est quod in omnes homines transiit, et cujus effectus est necessitas moriendi.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod originale peccatum est, et hæresis est negare illud. Duo enim dixit Pelagius inimicus gratiæ, scilicet quod liberum arbitrium sine gratia posset in bonum meritorium, et quod peccatum originale non transfunditur ad parvulos a parentibus. Unde legitur etiam dixisse, quod non invideret Filio Dei : quia ipse quando vellet, posset esse Filius Dei. Sed quia jam prima pars dicti sui improbata est, scilicet quod liberum arbitrium sine gratia possit in bonum meritorium, restat modo respondere ad ea quæ objiciuntur de secunda.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum sicut re-

[1] Genes. iii, 7.

spondet Augustinus, quod ille impudicus prædicator concupiscentiæ cum singula diceret, tacuit concupiscentiam, quæ in concupiscibili corrupta et infecta est, et signum est corruptionis in toto corpore, quæ inolevit a primo peccato Adæ, et ab ipso transit in omnes posteros, et multiplicatur, sicut vitium quod est in radice, multiplicatur in ramis. Corruptio ergo in corpore Adæ est, cujus signum est concupiscentia, per quam infunditur peccatum originale in parvulos. Et vocatur a Dionysio *demens concupiscentia*. Hoc enim est venenum quod serpens infudit in corpus Adæ per inobedientiam. Dicit enim Dionysius in libro de *Divinis nominibus*[1], quod malum dæmonis est furor irrationabilis, demens concupiscentia, et phantasia proterva. Et hæc vitia non sunt plantata in natura hominis a Deo creatore, sed infusa per venenum inobedientiæ a serpente : et ab illa contrahitur originale peccatum, quod sicut dictum est, nihil aliud est quam carentia debitæ justitiæ cum pronitate ad omne malum. Omne malum vel procedit ex furore irrationabili, vel ex phantasia proterva, vel ex demente concupiscentia : hæc enim tria corrumpunt omnem ordinem justitiæ : et hæc corruptio diffusa in corpore Adæ, dilatatur in propagine.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod hæc est rudis objectio, sicut et ipse rudis fuit. Nullus enim dixit umquam Catholicus, quod idem peccatum quod est in parente, generaretur in parvulo : sed ex corruptione parentis, quam contrahit parvulus sicut et alia naturalia contrahit, contingit quod contrahitur originale a parvulo : quia dicit Anselmus in libro de *Originali peccato*, quod omnis homo quantumcumque sanctus in persona, in generatione est Adam, et in corruptione prævaricationis Adæ generans : et ideo natus ab ipso, hanc eamdem contrahit corruptionem vel majorem, sicut cancrosus frequenter generat leprosum.

Ad aliud dicendum, quod ex parte animæ non traducitur : quia anima non est ex traduce, sed (sicut dictum est) propagatur ex corrupta origine, quæ per semen transfunditur in parvulum. Ad 3.

Ad dictum Anselmi dicendum, quod originale non est in semine sicut in subjecto plusquam in sputo, sed est in semine sicut in causa corruptionis : eo quod seminatur in fervore libidinis, quæ causa est corruptionis naturalis ordinis justitiæ, sicut Augustinus dicit. Libido enim nihil aliud est, quam improba voluntas ad illicita : quæ in Adam infecit omne quod materialiter fuit in ipso.

Ad aliud dicendum, quod licet baptismus tollat culpam et suffocantem pœnam a baptizatis, tamen non tollit corruptionem a natura, quæ natura infecta est. Et ideo cum omnis homo generet in natura Adæ, sicut jam dictum est, ideo non transmittit sanctitatem personalem in parvulum, sed corruptionem naturalem, quæ est ex Adam. Ad 4.

Ad aliud dicendum, quod illud argumentum non probat in theologicis, nec est ex propriis theologiæ. Quando enim dicitur, quod debilius non agit in fortius, intelligitur de actione physica : sed ista actio qua peccatum contrahitur a parvulo, non est physica, sed potius ex reatu prævaricationis habet, quod potest imprimere maculam in animam, et ex virtute sententiæ justitiæ condemnantis. Ad 5.

Ad aliud dicendum, quod Magister Hugo verum dixit. Non enim potuit esse originale in primis parentibus quia non habebant parentes a quibus contraherent : sed oportuit esse actuale in eis. Ad 6.

Ad id quod objicitur de Ezechiele, XVIII, 20, dicendum, quod filius non portat iniquitatem patris, sed propriam Ad 7.

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

sive contractam : quia sicut justum fuisset si Adam servasset innocentiam, quod filii successissent ei in rectitudine justitiæ naturalis : ita eadem justitia exigente succedunt ei in contractione corruptionis propter prævaricationem.

Ad 8. Ad aliud dicendum, quod matrimonium bonum est, et tria bona habet, scilicet fidem, prolem, et sacramentum : et proles secundum quod est bonum matrimonii, bona est, et nihil mali habens : sed quia generans in matrimonio, per corpulentam substantiam fuit in Adam per legem concupiscentiæ, ideo non generat ut homo distinctus, sed generat ut Adam in natura, sicut prius dictum est. Ideo etiam pater non potest transfundere nisi corruptum et lege concupiscentiæ infectum : et exinde transfunditur originale in parvulum.

Ad 9. Ad aliud dicendum, quod non est simile de peccato, et satisfactione : quia gratia justificationis a solo Deo est, et non a parentibus : peccatum vero ex corruptione naturæ est in malo : et ideo succedit posteritas in malo, et non in bono satisfactionis.

Ad object. Ad argumenta ultima quæ objiciuntur in contrarium, dicendum quod procedunt secundum veritatem Catholicam.

MEMBRUM II.

Quid sit peccatum originale[1] *?*

Secundo quæritur, Quid sit originale peccatum re?

Et hoc quæritur ratione ejus quod dicitur in illo cap. *Quod diligenter investigandum est quid sit.* De hoc enim sancti Doctores sub obscuritate locuti sunt, atque scholastici Doctores varia senserunt.

Ex his enim quæ ibi dicuntur, videtur originale peccatum esse pœna, et non culpa.

1. Dicit enim : « Quidam enim putant originale peccatum reatum esse pœnæ pro peccato primi hominis, id est, debitum vel obnoxietatem, qua obnoxii et addicti sumus pœnæ temporali et æternæ pro primi hominis actuali peccato[2]. » Isti ergo dicunt originale peccatum esse pœnam, et non culpam. Et sumebant rationem a simili legis humanæ ad legem divinam. In lege enim humana est, quod in crimine læsæ majestatis pro peccato parentum filii mittuntur in exsilium et condemnantur usque ad mortem. Et ita dicunt, cum peccatum Adæ fuerit quasi crimen læsæ majestatis, quia voluit sibi usurpare similitudinem divinæ majestatis in scientia : et ideo dicunt, quod peccatum originale in posteris nihil aliud est nisi reatus vel obligatio pœnæ exsilii et damnationis, nisi gratia Christi subveniat. In Adam tamen dicunt, quod fuit actuale peccatum.

2. Adhuc, Augustinus ad Valerium : « Nullum peccatum parvuli in sua vita commiserunt proprium. » Ergo originale peccatum, per quod sub diaboli potestate captivi sunt, nisi lavacro regenerationis et Christi sanguine redimantur, non est peccatum parvuli, sed primorum parentum tantum, et pœna parvulorum : ergo in parvulis pœna est et non culpa.

3. Adhuc, Augustinus ad Valerium : « Per unius homini voluntatem malam omnes in eo peccaverunt, quando omnes illi unus fuerunt. » Ex hoc videtur, quod originale peccatum quod traxit ab Adam, pœna est, et non peccatum. Si enim originale peccatum non est nisi obligatio quam incurrimus ex parte Adæ, pœna est in parvulis, non culpa.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXX, Art. 2. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] II Sententiarum, Dist. XXX, cap. E.

Sed contra. SED CONTRA istud disputat,

1. Magister in *Sententiis*, in illo cap. *Sed quod originale peccatum culpa sit*[1]. Et primum inducit Gregorium super Exodum, XIII, 3, super illud : *Primogenitum asini mutabis ove*, sic : « Omnes in peccatis nati sumus, et ex carnis delectatione concepti, culpam originalem nobiscum traximus. » Ergo originale est culpa.

2. Adhuc, Augustinus in libro de *Natura et gratia* : *Omnes*, ut ait Apostolus ad Romanos, III, 23, *peccaverunt*, utique vel in seipsis, vel in Adam : quia sine peccato non sunt, vel quod ex primis parentibus contraxerunt, vel quod malis moribus adddiderunt. Peccatum enim primi hominis non solum ipsum, sed omne necavit genus humanum : quia ex eo damnationem et culpam simul suscepimus[2]. »

3. Adhuc, Augustinus super Psalmum L, 7, dicit sic tractans illud : *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum*. « Quod de corpore mortuo seminatur, cum vinculo originalis peccati nascitur et mortis. » Ergo originale peccatum est etiam culpa et pœna.

4. Adhuc, Augustinus in libro de *Ecclesiasticis dogmatibus* : « Firmissime tene, et nullatenus dubites, omnem hominem, qui per concubitum viri et mulieris concipitur, cum originali peccato nasci, impietati subditum, mortique subjectum, et ob hoc natura iræ nasci filium : a qua nullus liberatur, nisi per fidem Mediatoris Dei et hominum[3]. » Ergo originale peccatum est et pœna et culpa etiam in parvulis : et sic concluditur, quod non est pœna tantum.

5. Adhuc, Augustinus in libro V *Responsionum contra Pelagium et Celestinum*, qui dixerunt, quod peccatum non transit in parvulos, nisi fuerunt imitatores parentum in peccato. Dicit ergo Augustinus : « Secundum quem modum pertransivit sententia in illos, per quos non transivit culpa? Nisi forte in nos injustus sit Deus, qui expertes culpæ illorum, passus est nos pœnæ vinculo obligari. »

6. Adhuc, Glossa super illud Psalmi LXXXIV, 1 : *Benedixisti, Domine, terram tuam*, super illum locum, ỳ. 6 : *Aut extendes iram tuam in generatione et generationem ?* dicit : « Omnes contraximus ab Adam pœnam et culpam. » Sed quod contraximus ab Adam, originale est. Ergo originale est culpa et pœna.

7. Adhuc, Ambrosius, « Vitium naturam lædit, culpa Deum offendit. » Sed originale peccatum Deum offendit : quia punitur carentia visionis divinæ. Ergo est culpa. Naturam lædit : quia vitiat mentem per ignorantiam, corpus per concupiscentiam, ut dicit Magister Hugo de sancto Victore. Ergo originale peccatum est pœna et culpa tam animæ quam corporis.

8. Adhuc, Augustinus *super Genesim ad litteram* : « Inter primam apostasiam et ultimam pœnam, omne peccatum quod fit, simul est culpa et pœna. » Constat autem, quod peccatum quod contrahitur a parvulis, est medium inter primam apostasiam et ultimam pœnam. Ergo simul est pœna et culpa.

9. Adhuc, Gregorius : « Quilibet traxit saccum et meritum sacci. » Saccus dicitur mortalitas, ut idem dicit : meritum sacci culpa. Ergo originale est culpa et pœna.

10. Adhuc super illud Psalmi L, 7 : *In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea*, Glossa : « Nemo nascitur nisi trahens pœnam et meritum pœnæ, nisi tu qui conceptus es de Spiritu sancto. » Ergo cum originale trahatur, originale erit culpa et pœna.

[1] II Sententiarum, Dist. XXX, cap. F.

[2] S. AUGUSTINUS. Lib. de Natura et gratia, cap. 4.

[3] IDEM, Lib. de Ecclesiasticis dogmatibus cap. 26.

Quæst. ULTERIUS quæritur,

1. Ratione ejus quod dicit Augustinus in libro de *Vera religione*, quod « peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum. » Originale peccatum est. Ergo est voluntarium. Aut ergo est voluntarium voluntate primi parentis, aut voluntate parvuli contrahentis. Non parvuli : quia liberam voluntatem non habet, et velit nolit contrahit originale peccatum. Ergo voluntate primi parentis.

2. Adhuc, Ad Roman. v, 19, super illud : *Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi*, Glossa : « Ex voluntate est originale peccatum primi hominis seminatum, ut in illo esset, et in omnes transiret. » Ergo non est voluntarium nisi voluntate primorum parentum.

3. Adhuc, Peccatum dicitur voluntarium voluntate Adæ, cujus inobedientia voluntaria fuit.

Sed contra. CONTRA :

1. Augustinus in libro *Retractationum* dicit, quod illud peccatum dicitur esse voluntarium quod tantum peccatum cogitandum est : originale peccatum est culpa et pœna : ergo de hoc non tenet.

2. Adhuc, Quando dicitur in II *Ethicorum*, quod voluntarium est, cujus principium est in ipso consciente singularia, intelligitur de voluntate ejus in quo est peccatum : in parvulo est peccatum : ergo voluntate parvuli debet esse voluntarium, vel non voluntarium.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod originale peccatum et culpa est, et pœna.

Et auctoritates ad hoc inductæ concedendæ sunt, et firmiter tenendæ secundum fidem Catholicam.

Ad 1. AD PRIMUM ergo quod contra objicitur, dicendum quod non est simile de lege temporali, et lege æterna. In lege enim temporali pœnæ temporales infliguntur et corporales et non æternæ, in quibus filius succedit patri, et nepos avo : et idcirco sicut succedunt in culpis, ita succedunt in pœnis. In lege autem æterna punitur homo secundum animam et pœna æterna, in cujus culpa nec filius succedit, sed unusquisque in sua culpa damnatur, sicut dicitur, Ezechiel. XVIII, 19 et 20.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod sicut dicit Augustinus in libro *Retractationum*, non nulli homini, sed nulli naturæ dixi peccata nocere nisi sua. Et hoc verum est : quia peccatum parvuli est originale secundum naturam contractam et vitiatam : et suum pro quo punitur, licet non sit suum personaliter, tamen suum est naturaliter.

Ad 3. AD ULTIMUM dicendum, sicut jam dictum est, quod peccatum originale non est tantum pœna et obligatio, sed etiam culpa ex carentia debitæ justitiæ. In primis tamen parentibus fuit actuale : in parvulis per naturam contractum, et ideo originale.

Et juxta dictum Ambrosii dicendum, quod originale peccatum est culpa et pœna, sicut jam dictum est : sed cum dicitur, quod sit vitium corporis, materialis est prædicatio : quia tunc fomes concupiscentiæ prædicatur de originali peccato, qui, sicut dicit Augustinus, in parvulis est concupiscibilitas, in adultis concupiscentia, quæ etiam dicitur lex carnis et tyrannus naturæ. Quando autem peccatum originale dicitur culpa et carentia debitæ justitiæ : tunc est formalis prædicatio : quia id cui ratio convenit peccati, tunc prædicatur de ipso : et tunc est pœna et culpa secundum utramque prædicationem.

Et sic patet solutio omnium quæ inducta sunt ad primam partem quæstionis.

Ad quæst. Ad 1. AD ID quod ulterius quæritur, dicendum quod originale peccatum voluntarium est voluntate primi parentis, in quo fuit tota natura humana per corpulentam substantiam et legem concupiscentiæ, præter Christum, qui solum fuit per corpulentam substantiam, et ideo non

traxit originale peccatum. Et hoc est quod dixit Joannes Baptista, Joan. III, 31 : *Qui de celo venit, super omnes est.* Dicit ibi Glossa Augustini : « *De cœlo*, hoc est, de altitudine humanæ naturæ, prout erat in prima conditione antequam esset vitiata per peccatum. Et bene concedendum est, quod non est voluntarium voluntate parvuli, nisi voluntas referatur ad naturam, quæ tota erat in primo parente quando peccavit.

Dictum autem Augustini quo dicit, quod omne peccatum est adeo voluntarium, etc., aut intelligitur de peccato actuali, ut quidam dicunt, quamvis hoc non sit de intentione Augustini. Aut intelligitur simul de peccato personali et naturali, hoc modo, quod voluntas Adæ voluntas fuit totius naturæ quæ in ipso fuit : quia non potest esse, quod aliquis velit antecedens, quin etiam velit consequens, quod de necessitate sequitur ad illud. Unde quando voluit peccatum transgressionis præcepti Dominici, tunc de necessitate voluit corruptelam, quæ est per originale secuta in totam naturam, præter Christum, ut dictum est : eo quod tunc tota natura fuerat in ipso, non nisi per legem concupiscentiæ ab ipso traducenda, præter Christum solum qui non fuit in ipso per legem concupiscentiæ, sed per corpulentam substantiam solum, ut dictum est.

1 2. Ad dictum Glossæ dicendum, quod peccatum originale voluntarium fuit voluntate primorum parentum, ut dictum est, et probat Glossa.

1 3. Et quod sequitur, concedendum : quia inobedientia Adæ voluntaria fuit.

oject 1. Ad dictum Augustini dicendum, quod loquitur ibi de actuali peccato, et de voluntate personæ et non naturæ : et hoc tantum peccatum est, et non pœna.

oject. 2. Ad ultimum dicendum, quod definitio Philosophi intelligitur de voluntario quod est principium morum in persona : quia hoc tantum pertinet ad considerationem ethici Philosophi. Hoc vero in parvulis non est : quia non habent usum rationis. Nec ad considerationem Philosophi pertinet voluntarium, secundum quod voluntaria est transfusio per legem coucupiscentiæ in totam naturam.

Notandum, quod hic cavendi sunt errores Origenis, ut dicunt Sancti, In Περίαρχῳ enim dicit Origenes, quod animæ fuerunt ante corpora, et meruerunt sic vel sic incorporari. Unde quando incorporantur, datur eis eligere, utrum velint incorporari, vel non : et quæ elegerit incorporari, incorporatur, et per hanc electionem voluntariam efficitur etiam corruptio voluntaria, quæ est originalis peccati. Hoc enim dixit Origenes secutus Socratem Philosophum. Et condemnatur per hoc verbum Apostoli quod dicitur, ad Roman. IX, 11 : *Cum enim nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent aut mali.* Per quod accipitur, quod animæ non fuerunt ante. Sed de hoc satis disputatum est supra in tractatu de *Anima*, quæstione, *Utrum animæ omnes simul creatæ fuerint ante corpora ?*

Et sic patet quid sit peccatum originale re.

MEMBRUM III.

Quid sit peccatum originale definitione ?

Tertio quæritur, Quid sit originale peccatum definitione ? eo quod diversæ definitiones inveniuntur a Sanctis datæ.

1. Quarum una est Anselmi, scilicet, « Originale peccatum est carentia et nuditas debitæ justitiæ, sive impotentia ad habendam justitiam, per inobedientiam Adæ contracta. »

2. Secunda hæc est : « Peccatum originale est vitium ex corruptione seminis innatum homini. »

3. Tertia hæc : « Peccatum originale est vitium et concupiscentia ex vitiosa conditione nostræ originis contracta. »

Objicitur autem contra primam sic :

1. *Carentia debitæ justitiæ* non videtur esse in parvulo : quia sibi non debetur justitia: ergo non caret debita justitia. Et si justitia caret, adhuc nuditas justitiæ debitæ non videtur esse per eamdem rationem.

2. Præterea, *Impotentia ad habendam justitiam* non est in parvulo : quia cum adultus fuerit, habebit justitiam si merebitur eam.

3. Adhuc, quod dicit, *Per inobedientiam Adæ contracta*, videtur esse insufficiens : quia sicut per inobedientiam Adæ contracta est impotentia ad justitiam, ita impotentia ad temperantiam et ad cæteras virtutes : insufficienter ergo dicit, *Impotentia ad habendam justitiam.*

Similiter objicitur contra secundam :

1. Anselmus enim dicit, quod vitium non plus est in semine quam in sputo. Ergo vitium originalis peccati non nascitur ex corruptione seminis.

2. Adhuc, Nihil agens in alterum, imprimit in ipsum formam quam ipsum non habet : sed semen non habet originale peccatum : ergo corruptio seminis non imprimit vitium originalis peccati in animam pueri : et sic definitio nulla est.

Similiter objicitur contra tertiam :

1. Quod enim dicit, quod *originale peccatum est vitium*, cum vitium sit pœna tantum, et similiter concupiscentia, non dicit nisi materialia in peccato originali : cum per formalia deberet definiri : culpa enim formalis est in originali peccato.

2. Et quod dicit, *Ex vitiosa conditione nostræ originis contracta*, videtur inconvenienter dictum : vitiosa enim origo non fuit nisi in Adam et Heva : unusquisque enim ex suis parentibus propriis contrahit originale, sicut dicitur in Psalmo L, 7 : *Ecce enim in iniquitatibus*, etc.

Adhuc, Nulla definitionum istarum dicit id quod substantiale est in peccato.

1. Dicit enim Augustinus, quod in peccato est aversio a bono incommutabili, et conversio ad bonum commutabile. Et hoc etiam innuitur in canonica Jacobi, I, 13 et 14 : *Nemo cum tentatur, dicat quoniam a Deo tentatur... Unusquisque enim tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus :* abstractus a bono in commutabili, et illectus a bono commutabili. De hoc nulla definitio facit mentionem. Ergo videtur, quod omnes imperfectæ sunt.

2. Adhuc, Cum originale peccatum sit culpa et pœna, ut supra habitum est : et sit quædam pœna in intellectu, sicut ignorantia : quædam in affectu, sicut concupiscentia. Et utrique respondet pœna originalis : quia sicut in originali decedens privatur dulcedine bonitatis divinæ propter concupiscentiam fœdam, ita privatur claritate visionis divinæ veritatis. Ergo videtur, quod per hæc duo deberet definiri : et hoc non fit in aliqua definitione : ergo videtur, quod omnes malæ sint.

3. Adhuc, Cum unius rei unica sit definitio et unum esse, penes quid accipiuntur tot definitiones ?

Solutio. Ad hoc ultimum primo respondendum est et dicendum, quod licet peccatum originale formaliter unum sit in omnibus, tamen ad diversa diversas habet comparationes. Prima ergo datur definitio per id quod est formale in originali peccato, in comparatione ad causam meritoriam ipsius. Secunda etiam datur in comparatione ad causam materialem proximam et efficiens proximum : hoc enim est semen lege concupiscentiæ seminatum et conceptum. Tertia datur secundum id quod materiale est in ipso peccato originali, in comparatione ad causam efficientem ipsius. Sol[...]

Ad primum ergo dicendum, quod *carentia debitæ justitiæ* est in parvulo. Debebatur enim ei justitia si Adam stetisset : tunc enim transfudisset rectitudinem justitiæ naturalis in parvulos, sicut Ad dif[...] Ad

modo transfudit originale. Unde licet non debebatur ei debito personali, tamen debito originali debebatur : et sic nuditas debitæ justitiæ est in ipso per eamdem rationem.

2. Ad aliud dicendum, quod *impotentia ad habendam justitiam* est in parvulo secundum actum, licet habilitas sit in ipso ad habendam justitiam per meritum, quæ tamen non est justitia originalis quam habuisset si Adam stetisset. Et hoc intendit definitio.

3. Ad aliud dicendum, quod melius dicit *per inobedientiam ad justitiam*, quam ad temperantiam vel aliam virtutem : quia justitia generalis virtus est qua justificatur impius, quæ (sicut dictum est in quæstione de *justificatione impii*) est rectitudo generalis ad omnia quæ justa et recta sunt : et hanc non dicit temperantia, vel fortitudo, vel alia virtus particularis.

ni. 2. 1. Ad id quod objicitur contra secundam, dicendum quod licet vitium quod est peccatum non est in semine sicut in subjecto, ut dicit Anselmus, tamen est in eo ut in causa, secundum quod sub lege concupiscentiæ seminatur a patre, et concipitur a matre.

2. Ad aliud dicendum, quod semen non habet originale peccatum ut subjectum, sed habet ut causa : et sic imprimit ipsum in animam, non actione univoca, sed secundum quod seminatur sub lege concupiscentiæ, ut dictum est.

nit. 3. 1. Ad id quod contra tertiam objicitur, dicendum quod licet formale in originali peccato sit carentia debitæ justitiæ, tamen non ita innotescit nobis per formale sicut per materiale. Unde cum definitio detur ad innotescendum, melius datur per materiale, quam per formale.

2. Et ad aliud dicendum, quod vitiosa origo in primis parentibus fuit in origine : sed quia dicit Anselmus, quod quilibet generans in natura est Adam, propter hoc efficitur proxima unicuique genito.

Ad aliud dicendum, quod aversio a bono incommutabili et conversio ad bonum commutabile secundum actum est in actuali peccato, in originali autem secundum habitum tantum : et ideo non ponuntur in definitione ejus. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod pœna ignorantiæ quæ est in intellectu, non ita manifestatur in parvulis sicut in concupiscentia : quia in parvulis est concupiscibilitas, ut dicit Augustinus : et ideo cum debeat per definitionem innotescere res, in definitione non ita ponitur ignorantia sicut concupiscentia. Et hoc est quod dicunt antiqui, quod per originale concupiscibilis est corrupta et infecta, ratio autem corrupta solum. Ad 2.

Ultimum jam solutum est : quia dictum est penes quid tot sumuntur definitiones. Ad 3.

MEMBRUM IV.

De causa originalis peccati, et traductione ipsius in posteros.

Quarto quæritur, Qualiter peccatum originale transferatur in posteros?

Circa hoc quæruntur tria.

Primum est, Utrum peccatum originale transfundatur a proximis parentibus, vel ab ipso Adam solum?

Secundum est, De causa originalis peccati.

Tertium est, De modo traductionis.

Circa secundum tria quæruntur.

Primo enim quæritur, Si solus Adam sit causa originalis peccati, vel etiam Heva?

Secundo quæritur, Quid in peccato Adæ sit causa originalis peccati, cum multa sint, utrum scilicet sit superbia, vel avaritia, vel gula, vel quid?

Tertio quæritur, Si sola Heva peccasset et non Adam, quid transfunderetur in parvulos, utrum originale, vel quid?

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS I.

Utrum originale peccatum transfundatur a proximis parentibus, vel ab ipso Adam solum[1] ?

Ad primum proceditur sic :

1. Exod. xx, 5 : *Ego sum Dominus Deus tuus fortis, zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam et quartam generationem eorum qui oderunt me.* Ex hoc videtur, quod omnium parentum proximorum peccata vindicantur in filios. Et dicit Augustinus, quod non est injustus Deus, ut scilicet in posteros transeat sententia vindictæ, in quos non transeunt peccata. Ergo videtur, quod peccatum originale non tantum transeat ab Adam, sed etiam ab omnibus parentibus proximis.

2. Adhuc, Secundum dictum Augustini et Sanctorum, originale transit in omnes qui secundum legem concupiscentiæ fuerunt in Adam non tantum secundum corpulentam substantiam, sed secundum legem concupiscentiæ : sed magis descendunt parvuli a proximis quam a primis parentibus : ergo videtur, quod originale magis transfundatur in parvulos a proximis quam a primis parentibus.

Sed contra

Contra :

1. Ad Roman. v, 12 : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors : et ita in omnes homines mors pertransiit.* In proximis autem non omnes fuerunt unus homo. Ergo a proximis de peccato originali nihil contrahitur.

2. Adhuc, In verbo præinducto, scilicet, *Ego sum Dominus Deus tuus fortis, zelotes*, etc., ponitur terminus in tertia et in quarta generatione. In transfusione originalis nullus terminus. Ad Roman. v, 12, ut supra : *Et ita in omnes homines mors pertransiit.* Et ibidem, ℣. 14 : *Regnavit mors ab Adam usque ad Moysen, etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem prævaricationis Adæ.* Sed secundum verbum Augustini præinductum, quod non transit sententia vindictæ sine culpa, mors non regnaret. Ergo sine termino transitus culpæ transit in posteros. In verbo autem præinducto, Exod. xx, 5, ponitur terminus, *in tertiam* scilicet *et quartam generationem.* Ergo hoc non intelligitur de transfusione originalis peccati.

3. Adhuc, Si hoc esset verum, quod a proximis contraheretur parentibus, conditio posterorum pejor esset quam priorum : quia in eos transirent omnia peccata parentum omnium præcedentium : et hoc esset inconveniens : quia æquales in natura, æquales debent esse in pœna.

4. Adhuc, Anselmus in libro de *Conceptu virginali :* « Peccata proximorum parentum ad peccatum originale non puto pertinere. » Et est ratio ejus quam assignat ibidem : quia nullus potuit transfundere originalem injustitiam, nisi transfudisset originalem justitiam si stetisset. Hoc nullus proximorum parentum potuit, sed solus Adam. Ergo a nullo proximorum parentum transfunditur originale, sed a solo Adam.

5. Adhuc, Dicunt quidam, quod a proximis non transfunditur originale, sed corruptio quædam adjuncta ei quam fomitem vocant, sive incendium fomitis. Sed hoc stare non potest : quia secundum præinductam auctoritatem Augustini, nullum tenet pœna, quem non tenet culpa : hoc enim est contra justitiam

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXXIII, Art. 1. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

Dei. Unde cum in proximis parentibus non potest esse transfusio peccati originalis culpæ, propter causas quæ dictæ sunt, non potest esse transfusio pœnæ.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod ista quæstio tota solvitur ab Apostolo, ad Roman. v, 12 et seq., ubi expresse dicit, quod non descendit originale nisi ab eo in quo omnes peccaverunt. Ubi glossat Augustinus dicens, quod non potest esse, quod in uno omnes peccaverunt, nisi in eo in quo omnes unus tunc fuerunt quando peccavit. Unde peccatum originale a solo Adam descendit in omnes qui portaverunt imaginem ejus, sicut dicitur, I ad Corinth. xv, 49 : *Sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem cœlestis.* Imago autem terreni non portatur per corpulentam substantiam tantum, sed per legem concupiscentiæ : quia illa est imago prævaricationis.

1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod illud verbum Exodi non intelligitur de originali peccato, propter rationes inductas : sed intelligitur de filiis et nepotibus imitantibus peccata paterna in actuali peccato. Quia enim per imitationem transit in eos peccatum paternum, dignum est ut etiam pœna in eos transeat.

2. AD ALIUD dicendum, quod originalis concupiscentia non habuit principium sive initium, nisi in Adam : in proximis autem parentibus est ista concupiscentia originata, non originans. Et ideo dicit Anselmus, quod omnis homo generans qualiscumque est in persona, tamen Adam est in natura : quia in lege concupiscentiæ Adæ generat. Et hoc directe vocatur ab Apostolo portare imaginem Adæ terreni parentis.

object. AD QUATUOR quæ in contrarium objiciuntur, dicendum quod procedunt, et veritatem concludunt.

RESPONSIO autem quam quidam inducunt, dicendum quod non tenet, sicut probatum est. Peccatum enim patris non descendit naturaliter in filium, nisi tantum uno modo, ut dicit Philosophus in II *Ethicorum*, quod ira naturalius peccatum est quam intemperantia : quia sæpius contingit, quod iracundus pater iracundum generat filium, quam incontinens incontinentem. Et hoc probat per exemplum ibi inductum. Dicit enim, quod quidam iracundus iracundum genuit filium, qui cum adolevisset, ex furore ingenito sibi patrem inhoneste traxit usque ad ostium. Et hic generans filium nepotem avi, a filio suo simile quid passus est. Et cum pertractatus esset ab ipso ad ostium, dixit : « Sufficit : tantum enim traxi patrem meum. « Ac si dicat : Si prosequeris furorem tibi ex me ingenitum, ne excedas metas, et mihi ex patre meo avo tuo ingenitum, quem tantum traxi usque ad ostium.

ARTICULUS II.

De causa originalis peccati.

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA I.

Utrum solus Adam sit causa originalis peccati, vel etiam Heva sola ?

Deinde quæritur, Utrum solus Adam sit causa originalis peccati, vel etiam Heva sola ?

Et videtur, quod magis Heva.

1. Eccli xxv, 33 : *A muliere factum est initium peccati, et per illam omnes morimur.*

2. Adhuc, Mulier prius peccavit : quia suasioni serpentis prius consensit quam Adam, et per peccatum ad Adam derivatum est, sicut ipse dicit, Genes. III, 12 :

Mulier, quam dedisti mihi sociam, dedit mihi de ligno, et comedi. Ergo videtur, quod magis imputandum sit Hevæ quam Adæ.

3. Adhuc, I ad Timoth. II, 14 : *Adam non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit.* Videtur ergo, quod magis imputandum sit mulieri, quam viro : et magis transfundatur ab Heva, quam ab Adam.

Sed contra. CONTRA :

1. Ad Roman. V, 14 : *Regnavit mors ab Adam usque ad Moysen, etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem prævaricationis Adæ.* Et non dicit Hevæ. Ergo est Adæ magis imputandum, quam Hevæ.

2. Adhuc, Præceptum principaliter datum est Adæ, ut per illum transiret ad Hevam : ergo transgressio præcepti magis imputanda est Adæ quam Hevæ.

3. Adhuc, Ratio Augustini est : In uno omnes peccare non potuerunt, nisi omnes in uno essent, et omnes unus essent : hoc non fuit nisi in Adam, et non in Heva : quia Heva non fuit principium omnium, licet dicatur, Genes. II, 23, quod Adam vocavit uxorem suam Hevam, eo quod esset mater cunctorum viventium hac mortali vita. Quod sic non intelligitur, quod omnes nati sunt ex Heva tanquam ex matre secundum veritatem naturæ oiginaliter.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod secundum veritatem fidei et dicta Sanctorum Adam fuit principium originalis peccati, et non Heva, maxime propter rationem Augustini quæ inducta est.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod a muliere fuit initium peccati transgressionis Adæ, sed non originalis : quia originale non potest initiari nisi in eo in quo tota natura humana fuit secundum corpulentam substantiam, et secundum legem concupiscentiæ : et hoc non fuit nisi in Adam, quia etiam Heva de corpore Adæ assumpta est.

Ad 2. AD ALIUD dicendum eodem modo. Per hoc enim probatur, quod mulier principium est transgressionis Adæ, et non originalis peccati, ut dictum est.

Ad 3. AD ULTIMUM dicendum etiam eodem modo, quod hoc nihil aliud probat, nisi quod Heva fuit principium prævaricationis Adæ, et non originalis peccati in totam naturam.

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA II.

Quid in peccato Adæ fuerit causa peccati originalis, utrum scilicet superbia, vel avaritia, vel gula, vel quid[1] *?*

Secundo quæritur, Quid in peccato Adæ fuit potissimum causa originalis peccati ?

Fuit enim in peccato Adæ superbia, scilicet quando appetiit esse sicut Deus in scientia. Fuit etiam gula, quando gustabile vetitum inordinate concupivit. Fuit etiam avaritia, ut dicit Gregorius, scilicet quando inordinate concupivit scientiam. Quæritur ergo, Quod istorum fuit causa peccati originalis ?

Et videtur, quod superbia.

1. In Psalmo XXXV, 12 : *Non veniat mihi pes superbiæ.* Super illud dicit Glossa, quod « in pede superbiæ ceciderunt primi peccatores, Angelus et homo. » In quo primo autem ceciderunt, est origo peccatorum. Ergo superbia est causa originalis peccati.

2. Adhuc, Peccatum est corruptio

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXXIII, Art. 2. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

modi, speciei, et ordinis, ut dicit Augustinus. Maxima species quæ est in natura humana, est imago Dei in mente rationali impressa : et ordo optimus est, quod ratio subdatur Deo, sensualitas rationi, et corpus animæ. Hunc ordinem et modum et speciem corrumpit superbia quando nihil tenet horum, nec locum, nec modum, nec speciem propriam. Ergo videtur cum originale peccatum sit corruptio in totam naturam redundans, quod initiatum sit a superbia.

3. Contra : Videtur quod a gula sit initiatum, quia in semine transfunditur : et sicut dictum est, semen ministratur per gulam : quia nutritiva deservit generativæ : generativa autem, ut dictum est, corrupta est et infecta : et ideo infundit in totam naturam : ergo videtur, quod gula sit causa originalis peccati.

4. Contra : Ad Roman. v, 19 : *Per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi.* Sed per quodcumque peccatum constituuntur peccatores, est causa originalis. Ergo videtur, quod inobedientia sit causa originalis peccati.

5. Adhuc, Apostolus facit ibidem comparationem dicens : *Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obeditionem justi constituentur multi* [1]. Ergo videtur, quod illud quod opponitur virtutibus Christi, qui nos justificavit, sit causa originalis corruptionis. Virtutes autem quibus nos justificavit, fuerunt humilitas, et obedientia. Ad Philip. ii, 5 et seq. : *Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu : qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo : sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. Humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis.* Si ergo antidota quibus curatus est primus morbus, sunt humilitas et obedientia Christi, tunc morbus initiatus est per superbiam et inobedientiam Adæ.

6. Adhuc, Secundum Gregorium avaritia fuit causa peccati Adæ : quia concupiscendo scientiam boni et mali, comedit de ligno.

Solutio. Dicendum, quod omnia hæc fuerunt aliquo modo initia peccati originalis. Sed est originale originans, et originale originatum. Originale originans non est nisi peccatum Adæ : originale originatum est in corruptione totius naturæ. Unde originali originante quatuor inducta sunt, sicut etiam superius probatum est quæstione de *primo peccato Adæ*, scilicet superbia, gula, avaritia, et inobedientia. Sed in originali originato per corruptionem naturæ in culpa et pœna, causa originalis fuit inobedientia præcepti divini sicut expresse testatur Apostolus : *Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi*, etc. [2]. Solutio.

Ad primum ergo dicendum, quod superbia primum fuit in peccato Adæ, quando elatio præcessit in eo, quæ per humilitatem fuit reprimenda : sed hæc non fuit origo corruptionis, sed illa actualis transgressio, quando in ipso fuit tota natura humana, causa fuit originalis corruptionis : quia tunc in eo omnes peccaverunt, eo quod fuerunt unus ipse, ut dicit Augustinus. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod initium intra non fuit superbia, sed initium extra : fuit enim initium in peccato Adæ personali. Sed quærimus hic de initio quod est conjunctum peccato originali, secundum quod in totam naturam redundat corruptio originalis, et hoc est inobedientia, ut dicit Apostolus. Ad 2.

Ad id quod objicitur de gula, dicendum quod gustabile non infecisset si non fuisset præceptum de non gustando. Et hoc figuratur in verbis Domini, Genes. iii, 11, ubi sic dicit : *Quis enim indicavit* Ad 3.

[1] Ad Roman. v, 19.

[2] Ibidem.

tibi quod nudus esses, nisi quod ex ligno de quo præceperam tibi ne comederes, comedisti ? Hæc enim nuditas secundum Augustinum significabat nuditatem a justitia originali, quam transfudisset in posteros si stetisset.

Ad 4 et 5. Ad illa duo quæ ulterius objiciuntur, dicendum quod concedenda sunt secundum Catholicam fidem.

Ad 6. Ad id quod Gregorius dicit, quod avaritia fuit in causa, dicendum quod avaritia scientiæ non fuit nisi motivum ad peccatum personale Adæ. Quod enim transgressus fuit mandatum, induxit eum, quod voluit perfectus esse in scientia boni et mali sicut Deus : et hoc non induxit corruptionem, sed illa transgressio præcepti quæ induxit sententiam Domini super eum. Et hoc probat Augustinus ex verbis Domini sic, Genes. III, 17 et 18 : *Quia audisti vocem uxoris tuæ, et comedisti de ligno, ex quo præceperam tibi ne comederes, maledicta terra in opere tuo,* hoc est, terrena natura : *in laboribus comedes ex ea cunctis diebus vitæ tuæ. Spinas et tribulos germinabit tibi,* etc. Hoc exponens Augustinus dicit, quod germinabit tribulos peccatorum, et spinas pœnarum.

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA III.

Si sola Heva peccasset et non Adam, quid transfunderetur in parvulos, utrum originale peccatum, vel quid ?

Tertio quæritur, Si sola Heva peccasset et non Adam, quid transfunderetur in parvulos, utrum originale, vel quid?

Et videtur, quod originale,

1. Per auctoritatem supra inductam, Eccli. xxv, 33 : *A muliere initium factum est peccati, et per illam omnes morimur.*

2. Adhuc, Objiciunt quidam, licet parum valeat, quod a vase corrupto corrumpitur contentum, sicut vinum corrumpitur a vase corrupto. Et videtur, quod Heva corrupta vas fuit totius naturæ,et tota natura corrupta fuisset etiamsi Adam non peccasset.

Sol. Solutio. Dicendum, quod hæc quæstio determinata est ab Anselmo dicente sic : « Si Heva sola peccasset et non Adam, peccatum ut personale in ipsa sola remansisset, et Deus de corpore Adæ aliam mulierem fecisset, per quam per commixtionem cum Adam propositum Dei de multiplicatione hominum perficeretur. » Sed antiqui Præpositivus scilicet et Gulielmus Altisiodorensis dixerunt, quod si sola mulier peccasset, et per eam post peccatum Adam genuisset, fœditatem corporeæ corruptionis transfudisset, sed non originale peccatum. Sed dictum Anselmi videtur mihi probabilius propter verbum Augustini, qui dicit, quod « divinæ justitiæ non congruit, quod eos teneat pœna, quos ad pœnam non obligat culpa. » Unde injuste videretur, quod a matre reciperent fœditatem pœnalem, qui non recipiunt culpam.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra sæpe dictum est, a muliere fuit initium peccati personalis in Adam, sed non originalis in natura.

Ad 2. Ad aliud quod dicitur de vase corrupto, dicendum quod non est simile : quia mulier numquam fuit vas in quo umquam tota humana natura esset simul, in quam serpit originale : sed Adam tale vas fuit, in cujus lumbis omnes homines fuerunt secundum corpulentam substantiam et secundum legem concupiscentiæ, præter Christum, qui tantum fuit ibi secundum corpulentam substantiam : et ideo originale non contraxit. Præterea uterus mulieris extrinsecum vas est ad parvulum : semen autem viri for-

mans intrinsecum : et ideo corruptio seminis viri serpit in parvulum, et non corruptio uteri matris.

ARTICULUS III.

De modo traductionis originalis peccati.

Deinde, Quæritur ratione ejus quod dicitur in fine illius capituli, *Sed quod originale peccatum culpa sit* [1], ubi dicit Magister, quod originale peccatum culpa sit, et in omnibus concupiscentialiter genitis trahitur a parentibus.

Ubi specialiter quæruntur tria ad perfectam cognitionem originalis peccati.

Primum est, Utrum trahatur ab anima tantum, vel a carne tantum, vel ab utroque ?

Secundum est, Utrum originale peccatum sit tantum in parvulis, vel etiam fuerit in primis parentibus ?

Tertium est, Quomodo per baptismum peccatum originale transit reatu, et remanet actu ?

ARTICULI TERTII

PARTICULA I.

Utrum peccatum originale contrahatur ab anima tantum, vel a carne tantum, vel ab utroque [2] *?*

Ad primum objicitur sic, quod peccatum originale non trahitur per animam tantum, cum anima non est ex traduce.

Dicit enim Augustinus in libro de *Ecclesiasticis dogmatibus :* « Animas hominum non dicimus esse ab initio inter cæteras intellectuales creaturas, sicut Origenes fingit. Nec dicimus eas cum corporibus per coitum seminari, sicut dixerunt Luciferiani et Cyrillus, et quidam Latinorum præsumptores affirmant. Sed dicimus corpus tantum per conjugii copulam seminari : animam vero creationi divinæ attribuimus, sicut dicit David, Psal. XXXII, 15 : *Qui finxit sigillatim corda eorum.* » Ergo videtur, quod anima pueri cum non sit ex traduce animæ parentis, vel Adæ, nullum contrahat originale. Ergo nec per carnem et animam simul : relinquitur ergo, quod per carnem solam.

Contra : Sed contra.

1. Caro non est susceptibilis vitii vel peccati, sicut nec virtutis : constat autem, quod si in infusione animæ inficit animam, non potest eam inficere nisi secundum infectionem quæ est in ipsa : et hæc est infectio vitii pœnæ, et non culpæ : ergo non inficit animam secundum infectionem culpæ originalis.

2. Adhuc, Infectio aut est culpæ, aut pœnæ. Infectio culpæ in carne non est : quia caro talis infectionis susceptibilis non est, ut paulo ante dictum est. Videtur ergo, quod talem infectionem non imprimit in animam.

3. Adhuc, Illud est susceptibile culpæ, quod est susceptibile virtutis : constat, quod caro susceptibilis virtutis non est : ergo nec vitii quod sit peccatum.

4. Adhuc, Objicitur a quibusdam logice sic : Minus forte non agit in magis forte : caro minus fortis est quam anima : ergo non agit in ipsam : ergo non inficit secundum originale peccatum.

5. Adhuc, Si aliquid agit in aliud, non

[1] II Sententiarum, Dist. XXX, cap. F. Cf. tom. XXVII nostræ editionis Opp. B. Alberti, pag. 499.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXX, Art. 1. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

imprimit in ipsum nisi dispositionem qua ipsum dispositum est : caro non est disposita dispositione peccati : ergo non imprimit ipsum in animam.

6. Adhuc, Si dicatur, quod inficitur anima a corpore, sicut vinum ex vase corrupto. Contra : Caro non est susceptibilis vitii : ergo non inficit animam infectione culpæ : et sic videtur, quod in anima non potest esse culpa originalis.

7. Adhuc, Intellectus non est permixtus carni vel corpori, nec seminatur cum corpore : et quod est impermixtum alii, non fœdatur ex ipso : ergo videtur, quod ad minus ex carne nullum contrahat originale intellectus et rationalis anima : et ita videtur, quod peccatum originale non contrahatur a parvulis secundum animam ex corruptione carnis.

8. Adhuc, Corruptio aut est culpabilis, aut pœnalis. Culpabilis non videtur : quia caro non est susceptibilis culpæ : et quando ex carne inficitur anima, non inficitur nisi secundum formam et qualitatem quam habet caro : quia nihil agens imprimit in patiens nisi qualitatem quam habet : ergo videtur, quod culpam caro non generat in anima.

9. Adhuc, Objiciunt quidam, quod nullus est in peccato pro eo quod vitare non potest : anima non potest vitare conjunctionem ad carnem, quia naturaliter est actus corporis organici physici : ergo videtur, quod fœdari non debeat ex conjunctione cum corpore, quod vitare non potest.

10. Adhuc, Objicitur logice : Deus infundens animam corpori, scit eam esse fœdandam ex conjunctione ad corpus. Videtur ergo, quod non deberet infundere : quia dicit Augustinus, quod sapiens non facit quo opus suum fiat deterius.

11. Adhuc, Ignorantia invincibilis omnino excusat peccatum : anima antequam infundatur corpori, ignorantiam invincibilem habet ad fœditatem corporis : ergo videtur, quod injuste corrumpitur fœditate corporis, eo quod non eligit.

Solutio. Dicendum, quod in originali peccato procul dubio corruptio a carne procedit in animam, et corrumpit eam, et corruptione culpæ, et corruptione pœnæ. Et hoc est quod dicitur, Sapient. ix, 15 : *Corpus quod corrumpitur aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem.* Duo enim sunt in originali peccato, sicut dicunt Auctores, scilicet sensualitas illiciti, quæ est sicut serpens sive suasio serpentis. Et ab illa est pœna aggravationis, scilicet animæ ex carne. Et est ibi carentia debitæ justitiæ : et ab illa est culpa. Cum enim peccatum in eo quod culpa est, sit corruptio modi, speciei, et ordinis in bono gratiæ, talis corruptio fit in anima ex carentia debitæ justitiæ. Unde secundum hoc dicimus, quod originale peccatum est et culpa et pœna in parvulis, a parentibus ad parvulos transmissa per concubitum seminalem : quia dicit Augustinus, quod a corrupto seminato non potest esse nisi corruptum : et propter hoc et culpa et pœna est in parvulis. Solutio.

Ad primum dicendum, quod licet anima non sit ex traduce, tamen contrahit originale cum infunditur corpori, sicut dicunt Doctores, sicut vinum corrumpitur ex vase corrupto, propter infectionem concupiscentiæ, quæ est in corpore : propter quam omne quod secundum legem concupiscentiæ descendit ab Adam, infectum originali peccato descendit : talis enim concupiscentia directe signum et effectus est primæ inobedientiæ, qua transgressus est primus homo.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum, quod licet infectio culpæ non sit in carne sicut in subjecto, nec etiam in semine, est tamen in ea sicut in causa, sicut sæpe dictum est, et contrahit virtutem a sententia Domini, qua dixit : *Maledicta terra in opere tuo* [1], id est, in semine. Ad object. 1

[1] Genes. iii, 17.

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod licet infectio culpæ non sit in carne formaliter sicut in subjecto, tamen est in ea ut in causa, sicut dictum est. Et ponit Augustinus rationem : quia enim primo Adam infecit carnem per inobedientiam in gustu vetiti, ita inflictum est per justitiam divinam animæ, ut inficiatur infecta carne vitiosa infectione.

Ad object. 3. Ad aliud eodem modo dicendum, quod nec vitium, nec virtus formaliter sunt in carne, sed causaliter et dispositive.

Ad object. 4. Ad aliud dicendum, quod tales rationes parum valent : quia licet caro minus fortis fit quam anima, vel spiritus : tamen ex vi maledictionis sententiæ divinæ accipit virtutem ut possit in ipsam.

Ad object. 5. Ad aliud dicendum sicut jam supra dictum est, quod licet caro non sit disposita dispositione formali a peccato, tamen causaliter est in ipsa propter virtutem maledictionis divinæ.

Ad object. 6. Ad aliud dicendum eodem modo, quod licet non sit susceptibilis culpæ per formam, tamen susceptibilis per causam, propter sententiam divinam.

Ad object. 7. Ad aliud dicendum, quod licet intellectus secundum se sit impermixtus et separatus, tamen secundum potentias inferiores conjunctas sibi in toto potestativo quod est anima, conjungitur carni : et sic redundat in ipsum infectio carnis per originale peccatum : quia redundat in animam rationalem, cujus ipse superior pars est et purior. Et propter hoc dicunt Sancti, quod ignorantia pœna est originalis peccati.

Ad object. 8. Ad aliud dicendum sicut dictum est, quod licet infectio culpæ non sit in carne sicut in subjecto, tamen est in ea sicut in causa, ut dictum est : et quare per hæreditatem maledictionis primæ mittitur ad posteros, ut dicit Augustinus, in carne secundum legem concupiscentiæ seminata.

Ad object. 9. Ad aliud dicendum, quod hoc verum est de peccato actuali quod per voluntatem liberam efficitur, et non de originali quod contrahitur ex vitio radicis corruptæ.

Ad aliud dicendum, quod Deus infundens animam ordinem naturæ servat : qui ordo non est corrumpendus propter inordinationem peccati originalis. Et ideo bene facit corpori organizato creans et infundens animam rationalem. Sicut enim dicit Plato in *Timæo :* « Creatoris est nulli aliquid negare eorum quæ pertinent ad esse, et bene esse ipsius. » Ad object. 10.

Ad ultimum dicendum, quod ignorantia invincibilis excusat in peccato actuali, quod fit per voluntatem facientis, sed non in peccato originali quod ex vitiosa radice contrahitur ex corruptione naturæ, et non per voluntatem contrahentis. Ad object. 11.

ARTICULI TERTII

PARTICULA II.

Utrum peccatum originale sit tantum in parvulis, vel etiam fuerit in primis parentibus ?

Secundo quæritur, Utrum peccatum originale sit tantum in parvulis, vel etiam fuerit in primis parentibus ?

Et videtur, quod in primis parentibus, Adam scilicet et Heva : quia

1. Peccatum originale non est nisi nuditas et carentia debitæ justitiæ per inobedientiam primorum parentum contracta, ut dicit Anselmus. Hæc omnia fuerunt in primis parentibus. Ergo originale fuit in eis.

2. Adhuc, Sicut dicit Augustinus, pœna non est sine culpa, quia aliter injusta esset : sed Adam et Heva puniti erant pœna originalis peccati, scilicet carentia visionis Dei : descenderunt enim ad limbum : ergo videtur, quod habuerunt originale peccatum.

3. Adhuc, Omne peccatum ortum est a peccato eorum, ut dicit Apostolus[1], et in hoc oportet ut posteri portent imaginem terreni parentis. Imago autem illa primo fuit in parentibus terrenis. Ergo videtur, quod originale fuit in eis.

Sed contra. CONTRA :

1. Augustinus contra Pelagianos et Cœlestianos tractans illud verbum Apostoli, I ad Corinth. xv, 48 : *Qualis terrenus, tales et terreni,* sic dicit : « Et hoc quomodo ? nisi per seminis sparsionem. Si dicis mihi, e diverso veniens : ergo semen peccatum est. Jam superius dixi, quia quando peccavit homo, natura peccavit cujus sunt semina. Semen ergo vitiatum est, sicut scriptum est, Sapient. XII, 10 et 11 : *Quoniam non poterat mutari cogitatio illorum in perpetuum. Semen enim erat maledictum ab initio.* Hæc enim maledictio fuit post peccatum : sed, sicut dicitur, Genes. III, 17 : *Maledicta terra in opere tuo.* » Ex hoc accipitur, quod originale non transfunditur nisi in eum qui nascitur per seminis sparsionem : Adam et Heva non sunt sic nati : ergo non habuerunt originale.

2. Adhuc, Augustinus contra Pelagianos, libro de *Nuptiis et concupiscentia* : « Non propagatio, sed libido transmittit originale in posteros. » Sed primorum parentum corpora non fuerunt seminata in libidine. Ergo videtur, quod non habuerunt originale peccatum.

3. Adhuc, Constat, quod ex Deo formante non poterant habere originale. Iterum ex conjunctione animæ ad corpus quod Deus formavit, non poterat infici anima infectione originalis : quia corpus non erat corruptum vitiosa corruptione. Ergo videtur, quod in primis parentibus nullum fuit originale.

4. Adhuc, Augustinus in libro de *Nuptiis et concupiscentia* ad comitem quemdam : « Ex concupiscentia libidinosa tamquam filia peccati nascitur peccatum in parvulis, cujus impudicus prædicator est Pelagius. » Talis concupiscentia non fuit in primis parentibus. Ergo nec originale.

SOLUTIO. Dicendum, quod *originale* dicitur duobus modis : originale originans, et originale originatum. In originali primo modo dicto, hoc est, originante, persona corrumpit naturam. Dicit enim Apostolus : *In quo omnes peccaverunt*[2]. Et dicit Augustinus, quod « non omnes in ipso peccassent, si non omnes in ipso fuissent per corpulentam substantiam, et nisi omnes ipse peccans fuisset tunc quando peccavit. » In originali autem originato natura corrumpit personam : ex hoc enim quod in libidine seminatur, statim accipit concupiscentiam noxiorum, et ignorantiam agendorum, quæ proprie pœnæ sunt originalis peccati. Et, sicut dicit Augustinus, justitiæ Dei non congrueret, quod aliquem teneret pœna quem non tenet culpa. Et sic relinquitur, quod in animabus parvulorum est culpa originalis contracta ex vitiosa corruptione carnis : et sic quidem corruptio originalis fuit in primis parentibus ex vitio personæ, quæ infecit naturam per peccatum quod commiserunt. Solutio.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod peccatum originale fuit in Adam et Heva, non per eumdem modum quo est in parvulis, sicut dictum est. Ad 1.

AD ALIUD dicendum, quod in primis parentibus fuit nuditas justitiæ ex personali peccato causata. Ad 2.

AD ULTIMUM dicendum, quod imago prima omnis corruptionis fuit in primis parentibus sicut in exemplo et similitudine : quia aliter non diceret Apostolus, I ad Corinth. xv, 48 : *Qualis terrenus,* etc. Et ibidem, ℣. 49 : *Igitur, sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem cœlestis.* Sed totum hoc ex peccato personæ causatum fuit, non ex vitio naturæ sicut in parvulis : et propter hoc improprie dicitur originale. Ad 3.

[1] Cf. I ad Corinth. xv, 42 et seq.

[2] Ad Roman. v, 12.

Ad object. 1. Ad id quod objicitur ab Augustino contra Pelagianos et Cœlestianos, dicendum, quod ibidem loquitur Augustinus de originali proprie dicto sicut est in parvulis, quod ex vitio naturæ contrahitur : quia de hoc solum fuit quæstio inter eum et Pelagium.

Ad object. 2. Ad aliud dicendum eodem modo, quod ibi non loquitur nisi de originali originato in parvulis, quod causatur ex vitiosa libidine corruptæ naturæ.

Ad object. 3. Ad aliud dicendum, quod hoc modo non fuit originale in primis parentibus, sed modo quo dictum est.

Ad object. 4. Ad ultimum dicendum, quod ibi non loquitur Augustinus nisi de originali proprie dicto secundum quod est in parvulis : quia de hoc solum fuit quæstio inter eum et Pelagium, ut dictum est.

ARTICULI TERTII

PARTICULA III.

Quomodo per baptismum peccatum originale transit reatu, et manet actu[1] *?*

Tertio quæritur, Quomodo per baptismum peccatum originale transit reatu, et manet actu ?

Ad hoc objicitur sic :

1. Augustinus in libro de *Baptismo parvulorum* tractans illud verbum Apostoli, ad Roman. iv, 6 et 7 : *Sicut et David dicit beatitudinem hominis, cui Deus accepto fert justitiam sine operibus : Beati quorum remissæ sunt iniquitates*[2], dicit sic : « Concupiscentia quæ est originale peccatum, præterit reatu, et manet actu. » Ex hoc arguitur sic : Actus ibi aut dicitur id quod facit peccatum esse actu secundum quod est formale in ipso : aut dicitur actus operatio. Si primo modo, carentia debitæ justitiæ erit, quæ per peccatum dicitur actu : et illa tollitur in baptismo : ergo non manet actu. Si actus dicitur operatio : hoc non videtur : quia originale in parvulo non habet talem actum qui sit in parvulo, cum ex natura corrupta contrahatur : ergo videtur, quod nihil sit dictum, quod peccatum originale transit reatu, et manet actu.

2. Adhuc, ad Roman. iv, 7, super illud : *Beati quorum*, etc. Glossa : « Concupiscentia carnis dimittitur in baptismate ut non imputetur peccatum. » Ergo non manet actu peccatum.

Contra : Sed contra.

1. Ad Roman. iv, 7, super illud verbum : *Beati quorum*, Glossa : « Quomodo potest fieri, quod alia peccata (actualia scilicet) prætereunt actu et remanent reatu : ita e contrario fieri potest, ut originale remaneat actu, et transeat reatu. » Ergo videtur, quod transit reatu, et remanet actu.

2. Adhuc, Joannes Damascenus in libro IV de *Fide orthodoxa*, cap. de *baptismo* : « Quoniam duplex est homo, ex anima scilicet et corpore, duplicem purgationem dedit ei Deus, scilicet per spiritum, et per aquam. Per spiritum, quia secundum imaginem et similitudinem Dei renovatur : per aquam etiam per Spiritus sancti gratiam corpus a peccato purgatur, et a corruptione liberatur. » Et sic videtur, si illa corruptio dicitur actus originalis, quod originale transit actu et reatu : et sic iterum non est verum, quod transit reatu, et remanet actu.

Ulterius quæritur hic, Si totum originale quantum ad culpam et pœnam tollitur in baptismo ? Quæst.

Et videtur, quod sic.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXXII, Art. 1. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] Psal. xxxi, 1.

Pœna enim originalis est carentia visionis Dei : culpa autem carentia debitæ justitiæ. Et constat, quod per gratiam Christi tollitur culpa, quia confertur ei justitia in baptismo : et aufertur pœna, quia hoc dicit fides, quod si baptizatus moreretur, statim evolaret, et non careret visione Dei. Ergo totum tollitur in baptismo, et culpa et pœna.

Sed contra. SED ITERUM contra hoc videtur esse,

1. Quod dicit Glossa super epist. ad Romanos, IV, 7, super illud : *Beati quorum*, etc. « Fomes peccati ante baptismum et culpa est et pœna : post baptismum vero pœna et non culpa. » Ergo videtur, quod non totum originale tollitur in baptismo : quia fomitem vocat originale.

2. Quod si concedatur, iterum contrarium est quod dicitur in Glossa super epist. ad Roman. V, 15, super illud : *Sed non sicut delictum, ita et donum* : et quia donum gratiæ potentius est in delendo, quam peccatum primi hominis in inducendo peccatum : sed peccatum primi hominis induxit peccatum originale quantum ad culpam et pœnam : ergo gratia Christi quæ potentior est, debet delere quantum ad culpam et pœnam.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod sicut dicunt Sancti, peccatum originale in baptismo transit reatu, et manet actu. Et hujus causa est, quia secus est de actu istius peccati et alterius. In actuali enim peccato actus præcedit reatum, et est causa reatus. In originali vero reatus præcedit actum et est causa actus. Quia enim puer nascitur cum carentia debitæ justitiæ, ideo ex corruptione carnis contractæ per nativitatem, incenditur fomes ad illicitos actus, quæ sicut dicit Augustinus, vocatur *concupiscibilitas* in parvulis, *concupiscentia* in adultis, et hæc dicitur actus originalis peccati, et dicitur etiam a quibusdam sanctis *lex membrorum*, quia ligat membra. Ad Roman. VII, 23 : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati quæ est in membris meis.* Dicitur etiam a quibusdam *tyrannus*, quia vehementia libidinis quasi cogit ad illicitum.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod actus originalis est qui sequitur originale, et est actus concupiscentiæ et fomitis : et quoad illum manet actu : quia talis concupiscentia manet in baptizatis secundum actum concupiscendi : et de illo intendit Augustinus.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod concupiscentia carnis duplex est, suffocans scilicet, et promovens. *Suffocans* dicitur, quæ præfocat vitalem spiritum gratiæ, ita scilicet, quod homo compellatur ad illicitum : et illa dimittitur in baptismo, ita scilicet quod peccatum non regnet in nostro mortali corpore, ita quod compellat ad illicitum sicut tyrannus. *Promovens* dicitur, quæ est ad exercitium virtutis. Et quia illa est ad coronam : *non* enim *coronatur*, ut dicitur, II ad Timoth. II, 5, *nisi qui legitime certaverit :* concordat cum gratia baptismali, et manet cum ipsa.

Ad object. 1. AD ID quod contra objicitur, dicendum quod patet solutio : quia hoc modo manet actu : et hoc potest fieri, sicut dicit Glossa : et in hoc non discordat a gratia, ut dictum est.

Ad object. 2. AD DICTUM Joannis Damasceni, dicendum, quod sacramentum baptismi ex spiritu et aqua componitur : et ideo lavatur secundum imaginem, et secundum carnis corruptionem : sed secundum carnem a concupiscentia suffocante et non promovente, ut dictum est.

Ad quæst. AD ID quod ulterius quæritur, jam patet solutio : quia licet tollatur pœna quæ est carentia visionis Dei, quæ est pœna damni, tamen non tota pœna tollitur, quæ est pœna sensus concupiscentiæ ad exercitium virtutis.

Ad object. 1. AD ID quod contra objicitur, dicendum quod post baptismum manet fomes non suffocans, sed promovens in pugna contra vitia : et hoc non est contrarium gratiæ baptismali, ut dictum est.

object. 2. Ad ultimum dicendum, quod gratia potentior est quam delictum : et quamvis delictum induxit peccatum quantum ad pœnam et culpam, et gratia non delet omnem pœnam : tamen delet pœnam impedientem gratiam, et dimittit eam quæ promovet ad gratiam et meritum.

QUÆSTIO CVIII.

De concupiscentia et fomite.

Deinde transeundum est ad ea quæ dicuntur a Magistro in libro II *Sententiarum,* distinct. XXX, cap. *Nunc superest videre quid sit ipsum originale peccatum.*

Ratione enim hujus quod dicit Magister in eodem cap. *Originale peccatum est fomes et concupiscentia :* oportet quærere de concupiscentia et fomite.

Et quæruntur tria.

Primo, Quid sit fomes sive concupiscentia fomitis? Et, Quare *fomes* vocetur?

Secundo, In quo sit, utrum in carne, vel anima, vel in utroque?

Tertio, A quo sit sicut a causa?

MEMBRUM I.

Quid sit concupiscentia sive fomes ?

Ad primum objicitur sic :

1. Augustinus ad Valerium : « Concupiscentia est affectio quædam malæ voluntatis sicut languor. »

2. Adhuc, Augustinus, ibidem, « Concupiscentia est radix omnium malorum. » Et hoc accipitur ex epist. I ad Timoth. vi, 10, ubi dicitur : *Radix omnium malorum est cupiditas.*

3. Adhuc, Augustinus in libro XIII de *Civitate Dei* : « Concupiscentia est malum nobiscum congenitum [3]. » Et huic concordat quod dicitur in II *Ethicorum,* ubi dicit Aristoteles, quod oportet nos fugere maxime delectationem sive concupiscentiam contemporaneam vitæ : et pati ad eam quod sapientes plebis passi sunt ad Helenam, qui videntes decorem Helenæ dixerunt : Fugiamus, fugiamus, ne capiamur decore ejus quam juvenes prosecuti sunt et capti.

4. Adhuc, Augustinus ad Valerium : « Concupiscentia est vulnus humano generi a diabolo inflictum, ut tamquam de suo genere fructum decerpat. »

5. Adhuc, Eccli, xviii, 30 et 31 : *Fili, post concupiscentias tuas non eas, et a voluntate tua avertere. Si præstes animæ tuæ concupiscentias ejus, faciet te in gaudium inimicis tuis.*

6. Adhuc, Augustinus in libro XIV de *Civitate Dei* : « Post peccatum orta est hæc libido : post peccatum eam natura non impudens, amissa potestate cui corpus ex omni parte serviebat, sensit [4].» Et ibidem : « Libido eo magis erubescenda

[1] S. Augustinus, Lib. XIII de Civitate Dei, cap. 13.

[2] Idem, Ibidem, Lib. XIV, cap. 21.

existit, quo animus in ea, nec sibi efficaciter imperat, ut omnino non libeat: nec omnino corpori, ut pudenda membra voluntas potius quam libido commoveat [1]. » Ex omnibus istis auctoritatibus sumitur, quod concupiscentia est in duplici genere, scilicet in genere culpæ, et in genere pœnæ.

Et hoc videtur esse inconveniens : quia sicut dicit Aristoteles in *Prædicamentis* : « Diversorum generum et non subalternatim positorum diversæ sunt species et differentia. » Nisi enim esset in genere peccati, non diceret Glossa super illud epist. ad Roman. iv, 7 : *Beati quorum remissæ*, etc. « Concupiscentia ante baptismum peccatum est, post baptismum vero pœna. » Ex his sequitur, quod in generibus duobus sit, quod est inconveniens.

Quæst. Ulterius quæritur, Quare dicatur *fomes ?*

1. Ad Roman. vii, 8, super illud : *Occasione accepta, peccatum*, etc., dicit Glossa : « Fomes peccati, id est, vitium concupiscentiæ. »

2. Adhuc, Ambrosius : « Fomes est quidam morbidus affectus, qui commovet ad desiderium illicitum. »

Sed contra. Contra hoc objici potest sic :

Constat, quod concupiscentia est in anima : fomes autem in carne, quia dicitur etiam lex membrorum : ergo videtur, quod male dicitur *fomes.*

Solutio. Solutio. Dicendum ad primo quæsitum, scilicet quid sit fomes sive concupiscentia ? quod concupiscentia secundum sui essentiam pro certo est in genere pœnæ, et est una de pœnis quæ causantur de originali peccato, sicut paulo ante habitum est. Dicitur tamen aliquando peccatum, sicut dicit Augustinus in libro de *Nuptiis et concupiscentia* contra Julianum et Pelagianum : quia est et ex peccato, et inclinat ad peccatum Et sunt verba Augustini : « Ex hac tamquam filia peccati, in omnibus qui secundum legem concupiscentiæ descendunt ab Adam propagatione corruptæ naturæ, innascitur originale peccatum. Et ideo quidam sancti ponunt eam in genere peccati, quidam in genere pœnæ. » Et sic patet solutio ad omnes auctoritates inductas pro prima parte.

Ad id quod objicitur in contrarium per Aristotelem, dicendum, quod diversorum generum, sicut dicit Aristoteles, dummodo sunt diversa genera ratione et natura, diversæ sunt species. Sed hic non est ita: quia sicut dictum est, concupiscentia non dicitur peccatum, nisi quia ex peccato, et ad peccatum : quia secundum suam essentiam est pœna, et filia peccati dicitur ab Augustino.

Ad id quod ulterius quæritur, Quare *fomes* dicatur? leve est solvere: verba enim Ambrosii inducta solvunt hoc. Est enim morbidus affectus fovens illicita, sicut dicitur *fomes* ignis illud quod fovet ignem ut ardeat. Et dicitur etiam *lex membrorum*, quia ligat membra ad illicita. Et hac ratione dicitur etiam *tyrannus*, in quantum cum quadam coactione compellit ad illicita corruptam naturam. Ad quæst.

Ad id quod contra objicitur, dicendum quod sicut dicit Glossa super epist. ad Galat. v, 17, super illud : *Caro concupiscit adversus spiritum,* « Concupiscentia non est in anima tantum, nec in carne tantum, sed in ipso conjuncto : quia nulla delectatio sentitur sine utroque. » Unde cum dicitur : *Caro concupiscit adversus spiritum,* dicitur *caro* carnalis affectus, *spiritus* spiritualis affectus : quæ semper sibi reluctantur. Et homo qui sequitur carnalem affectum, dicitur *animalis homo.* I ad Corinth. ii, 14, super illud : *Animalis homo non percipit ea quæ sunt Spiritus Dei,* dicit Glossa : « Animalis vita est, quæ dissoluta lascivia fertur in delectabilia quin-

[1] S. Augustinus, Lib. XIV de Civitate Dei, cap. 23.

que sensuum : quam inter metas suas spiritus rector non continet. » Et hic ab Aristotele in VII *Ethicorum*, vocatur *incontinens*, quem scilicet passio concupiscentiæ violenter abducit extra metas mentis et rationis.

MEMBRUM II.

In quo sit fomes, utrum in corpore, vel in anima, vel in utroque ?

Secundo quæritur, Utrum fomes sit in anima, vel in corpore, vel in utroque ?

Et videtur, quod in carne sola. Inter pœnas enim causatas ex originali peccato ponuntur concupiscentia et ignorantia. Videtur ergo, quod sicut ignorantia refertur ad animam, ita concupiscentia referatur ad carnem.

Sed contra. Contra :

1. Augustinus in libro de *Spiritu et anima* dicit : « Concupiscentia quasi generale malum complexus est Dominus cum dixit : *Non concupisces* [1] : neque enim unum aliquod peccatum est quod non concupiscendo committatur. » Videtur ergo, quod fomes sit in anima : quia concupiscentia est in anima.

2. Adhuc, Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* : « Turpis est affectio, quam animus inferior sectatur, quæ magis proprie dicitur concupiscentia. » Videtur ergo, quod sit in anima : quia concupiscentia est in anima.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod in veritate fomes, sive libido, sive concupiscentia, in anima sunt, et propriæ passiones et actiones animæ, sed dicuntur in carne esse, quia delectabilia sunt in carne : et ad membra corporalia se extendunt, quæ habent quasi arma iniquitatis. Ad Roman. vi, 13 : *Ne exhibeatis membra vestra arma iniquitatis peccato.*

Et sic patet solutio, et etiam auctoritates inductæ.

MEMBRUM III.

A quo sit fomes sicut a causa ?

Tertio quæritur, A quo sit fomes sicut a causa ?

Et videtur, quod a Deo.

1. Augustinus in libro de *Libero arbitrio* : « Pœna peccati justa est, et supplicium nominatur. » Fomes pœna peccati est. Ergo justa est. Omne justum bonum, ut dicunt Augustinus et Boetius : omne justum et bonum a Deo : ergo fomes est a Deo.

2. Adhuc, Augustinus, ibidem in libro de *Libero arbitrio* : « Deus fecit concupiscentiam ut ultor peccati. » Ultio talis a Deo est. Ergo concupiscentia sive fomes a Deo est.

Contra : Sed contra.

1. Augustinus in libro *Quinque responsionum* [2] : « Libido non est naturæ bonum, sed per peccatum primorum hominum accidens malum atque pudendum, cujus auctor Deus non est, sed diabolus. » Videtur ergo, quod fomes a diabolo est, non a Deo.

2. Adhuc, Augustinus, ibidem, « Libido est inimica vitæ quæ me currentem, et placere Deo per ducatum gratiæ volentem, diversorum libitu malorum aculeis impugnat et provocat. » Tale quid non potest esse a Deo, sed a diabolo. Ergo fomes non est a Deo.

3. Adhuc, Ad Roman. vi, 12, super illud : *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore*, Glossa, id est, fomes peccati : peccatum non est a Deo : ergo nec fomes.

[1] Exod. xx, 17.

[2] Lib. IV Hypog. (Nota edit. Lugd.)

4. Adhuc, Ad Roman. vi, 6, super illud : *Vetus homo noster simul crucifixus est*, Glossa, id est, fomes, qui nobis non est a Deo.

5. Adhuc, Augustinus in libro *Quinque responsionum* : « Credite malum esse a diabolo, non bonum. » Sed libido est quoddam malum, quam Apostolus legem carnis, id est, malam consuetudinem nominat. Ergo libido non est a Deo : ergo nec fomes.

6. Adhuc, Fulgentius : « Sapiens non facit unde opus suum fiat deterius. » Ex libidine opus Dei deterius fit. Ergo libidinem sapiens Deus in opere suo non facit : ergo libido sive fomes a Deo non est.

7. Adhuc, Omnes pœnas indetractabiles, ut dicit Damascenus, quas Deus plantavit in nobis, Christus suscipiendo nostram naturam suscepit. Libidinem sive fomitem in nostra natura non suscepit. Ergo in nostra natura non plantavit : ergo fomes non est a Deo.

8. Adhuc, Secundum Philosophum in *Moralibus*, passiones vel habitus bona vel mala differunt operatione. Nulla operatio libidinis bona est : quia dicit Augustinus, quod universorum malorum est causa, et secundum Aristotelem in *Ethicis*, maxime fugienda est his qui volunt esse boni secundum virtutem. Ergo libido non est bona : ergo non a Deo est : quia dicit Dionysius, quod bonum est, quod est a Deo bono.

Quæst. 1 Ulterius quæritur ad intellectum dictorum, Ad quid sit concupiscentia in nobis?

Et videtur, quod ad nihil nisi ad malum.

1. Augustinus in libro de *Libero arbitrio* : « Clarum est, nihil aliud quam libidinem esse causam omnium malorum. »

2. Adhuc, Super illud epist. ad Roman, vii, 24 : *Ego carnalis sum, venumdatus sub peccato*, Glossa : « Hic peccati nomine concupiscentiam appellat, unde oriuntur omnia peccata : quidquid enim peccatorum est in dictis et in factis et in cogitationibus, non oritur nisi ex mala concupiscentia quæ ex peccato est. »

Contra : Sed contra

1. Super illud epist. ad Galat. v, 19 : *Manifesta sunt opera carnis*, Glossa : « Credere omnia mala accidere ex carne, error est : non enim omnia vitæ inquæ vitia tribuenda sunt carni, ne forte ab his omnibus mundemus diabolum qui carnem non habet. » Ergo concupiscentia non est causa omnium malorum.

2. Adhuc, Peccatum est in diabolo : et constat non esse ex fomite, quia carnem non habet, et fomes non habetur nisi in carne : ergo non omne peccatum est ex fomite.

Ulterius quæritur ad perfectam intelligentiam prædictorum, Utrum fomes æqualiter sit in eis in quibus est? Quæst.

Et videtur, quod sic : quia

1. Quod ex uno æquali est, in omnibus est æquale : fomes est ex uno, scilicet ex originali peccato et æquali : ergo æqualis est in omnibus secundum legem concupiscentiæ ab Adam descendentibus.

2. Adhuc, Fomes est pronitas ad quodcumque peccatum : sed ultra quodcumque non potest se extendi, quia illud omnia comprehendit : ergo videtur, quod æqualiter sit in omnibus in quibus est.

Contra : Sed co[ntra]

1. Unus pronior est ad peccandum quam alius : et non nisi ex fomite, qui magis intenditur in uno quam in alio.

2. Adhuc, Augustinus ad Valerium : « Concupiscentia quotidie minuitur in proficientibus et continentibus, maxime accedente senectute [1]. »

3. Adhuc, Augustinus in libro de

[1] S. Augustinus, Lib. I de Nuptiis et concupiscentia, cap. 25. (Nota edit. Lugd.).

Lapsu mundi : « Concupiscentia cum qua nati sumus, finiri non potest quamdiu vivimus : minui potest, sed finiri non potest. »

Solutio. SOLUTIO. Ad primo quæsitum, scilicet a quo sit fomes sicut a causa?

Dicendum quod dupliciter consideratur *fomes*, scilicet secundum ordinem ad peccatum originale, ex quo est ut propria sequela ipsius et pœna. Consideratur etiam secundum ordinem ad peccatum sequens, ad quod instigat et inflammat : et sic causa mali est. Et in istis duabus considerationibus a Deo esse non potest : quia Deus causa mali non est : tamen ordinator mali est et ordinat malum. Unde ordinatio fomitis hoc modo a Deo est, quod scilicet sit in pœnam peccati præteriti, et in exercitium sanctorum in pugna contra futurum peccatum : quia si non esset fomes, non esset pugna contra incontinentiam. Et propter hoc Sancti loquuntur diversimode de fomite. Quidam enim dicunt, quod non sit a Deo : quidam, quod sit a Deo : quia ordinatio ejus a Deo est : et sic justa pœna est ordinatione divina inflicta.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod dictum Augustini respicit ordinationem et justitiam, et sic a Deo est : secundum se tamen a Deo non est.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod solutio patet per idem : talis enim ultio respicit justitiam divinam : et illa a Deo est, licet fomes prout est concupiscentia inordinata, a Deo non sit.

Ad object. AD OCTO quæ inducuntur in contrarium, dicendum quod omnia considerant fomitem in quantum est libido inordinata ad malum instigans, et a malo causata. Et sic dicit Augustinus in libro de *Nuptiis et concupiscentia*, quod est filia peccati, ex qua traducitur originale in omnes, qui secundum legem concupiscentiæ descendunt ab Adam. Et sic dicit Philosophus eam esse fugiendam : quia operationes ejus malæ sunt. Et sic dicit Damascenus passionem detractabilem sive vituperabilem, quam Deus nec in natura plantavit, nec cum natura suscepit.

AD ID quod ulterius quæritur, Ad quid sit? Ad quæst. 1

Dicendum quod secundum se non est nisi ad malum : quia causa malorum est, et radix omnium quæ ex concupiscentia oriuntur. Et sic etiam est improba voluntas et improbus appetitus, ardens in malum et inflammans.

AD DUO objecta sequentia dicendum, Ad 1 et 2. quod concedenda sunt et procedunt : quia hoc idem probant. Sicut enim dicit Gregorius, venumdatos sub peccato non tenet nos nisi concupiscentia a diabolo : qui, sicut dicit, parentibus primis minimum deceptionis obtulit, et ab omnibus posteris continue peccati et mortis debitum exposcit, tamquam a servis pretio primæ deceptionis in servitutem emptis.

AD ID quod contra objicitur, dicen- Ad object. 1 dum quod *concupiscentia* dupliciter sumitur : generaliter et specialiter. Generaliter enim sumpta nihil aliud est, quam improba voluntas inclinans ad malum quodlibet, ut dictum est. Et sic est in diabolo et in homine. Et sic dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, quod triplex est malum dæmonis, scilicet furor irrationabilis, demens concupiscentia, et phantasia proterva. Et sic causa omnium malorum est. Dicitur etiam specialiter in venereis et delectabilibus carnis : et sic proprie dicitur *fomes*. Et ita loquitur Glossa super epist. ad Galat. v, 19.

AD ALIUD dicendum, quod jam solu- Ad object. 2. tum est. In diabolo enim peccatum est ex concupiscentia large dicta, quæ demens concupiscentia dicitur, et non ex fomite prout est concupiscentia in carne.

AD ID quod ulterius quæritur, Utrum Ad quæst. 2. fomes æqualiter sit in omnibus?

Ad 1. Dicendum quod non. Unus enim pronior est ad peccandum quam alius. Licet enim ex una et æquali causa sit in

omnibus, tamen diversæ sunt dispositiones subjecti in quo est, scilicet ex ætate, et consuetudine et complexione, ex quibus plus intenditur in uno quam in alio : et in eodem plus in uno tempore, quam in alio. Juvenes enim plus ardent quam senes. Propter quod dicit Philosophus in II *Ethicorum*, quod peccata incontinentiæ ad puerilia peccata ferimus, nisi sint senes dierum malorum, de quibus dicitur, Daniel. XIII, 52. De quibus dicit Augustinus ad Valerium sic : « Qui concupiscentiæ nequiter serviunt, tantas in eis vires accipit, ut plurimi qui jam ætate deficientibus membris, eisdemque partibus corporis ad illud opus admoveri minus valentibus, turpius et procacius insanire non desinant. »

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod licet ad omnia se habeat, et extra nihil sit, tamen ex dispositionibus diversis subjecti intenditur et remittitur, ut dictum est, et in eodem et in diversis : sed non finitur, ut dicit Augustinus. Et hujus causa est, quia corruptio quæ ex originali peccato est in homine, non finitur dum est. Excipitur tamen beata Virgo ab Augustino, propter honorem Domini nostri Jesu Christi, quam in vase corrupto non decuit concipi, nec formari, nec nasci. Et propter hoc, ut dicit Damascenus, prævenit in eam Spiritus sanctificans et emundans ab omni vitiosa corruptione fomitis.

Ad obj. AD TRIA quæ in contrarium objiciuntur, dicendum quod jam patet solutio : quia jam dictum est, quod minuitur ex dispositione subjecti et augetur, et tamen non finitur, ut dictum est.

QUÆSTIO CIX.

Utrum actus concubitus in matrimonio sit peccatum [1] ?

Deinde ratione hujus quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XXX, in illo cap. *Unde Augustinus Juliano hæretico* [2], ubi dicit, quod quærit Julianus per quid peccatum invenitur in parvulo, ita inquiens : « Non peccat iste qui nascitur : non peccat ille qui genuit : non peccat ille qui condidit. Per quas igitur rimas in tot præsidia innocentiæ peccatum fingis ingressum ? »

Gratia hujus oportet quærere, Utrum actus concubitus in matrimonio sit peccatum ?

Videtur, quod actus ille sit peccatum.

1. Augustinus in libro XIV de *Civitate Dei* : « Genitales corporis partes ita libido suo juri quodammodo mancipavit, ut moveri non valeant si ipsa defuerit, et nisi ipsa vel ultro vel excitata surrexerit [3]. » Ergo videtur, quod actus concubitus non est sine libidine : libido peccatum est : ergo actus ille sine peccato non est.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in IV Sententiarum, Dist. XXVI, Art 13. Tom. XXX hujusce novæ editionis.

[2] II Sententiarum, Dist. XXX, cap. L Tom. XXVII editionis nostræ Opp. B. Alberti, pag. 503.

[3] S. AUGUSTINUS, Lib. XIV de Civitate Dei, cap. 19.

2. Adhuc, Augustinus ad Valerium : « Ipse licitus honestusque concubitus non est sine ardore libidinis, ut peragi possit quod rationis est, non libidinis : qui certe ardor sive sequatur sive præveniat voluntatem, non tamen nisi quodam suo imperio moveat membra quæ aliter non possunt moveri, non perficitur concubitus ad generationem. » Ex quo accipitur, quod concubitus non est sine libidine : ergo non sine peccato.

Sed contra.

CONTRA :

1. Super illud Apostoli, I ad Corinth. VI, 16 : *Erunt duo in carne una*, Glossa : « In carnali opere, quod inter conjuges sine peccato fit. » Ergo actus concubitus inter conjuges peccatum non est.

2. Adhuc, Augustinus in libro de *Bono conjugali* : « Bona quædam nobis data sunt a Deo, quæ propter se sunt appetenda, sicut sapientia, salus, et amicitia sunt. Et alia quæ ad vitam sunt necessaria, ut doctrina, cibus, conjugium. Quicumque his quæ propter aliud sunt appetenda, utitur ad ea ad quæ sunt constituta, non peccat : qui vero non ad ea utitur eisdem, peccat alias venialiter, alias criminaliter. » Unde qui utitur his, bene facit, qui abstinet melius facit : ergo actus concubitus potest fieri sine peccato.

3. Adhuc, Augustinus in libro de *Baptismo parvulorum :* « Bene utitur bono, continentiam dedicans Deo : male utitur bono, continentiam vovens idolo : male utitur malo, concupiscentiam relaxans adulterio : bene utitur malo, concupiscentiam restringens connubio. » Hoc enim dicit Apostolus, I ad Corinth. VII, 9 : *Melius est nubere quam uri.* Et ibidem, *Si non continent, nubant.* Ergo concubitus sine peccato fit.

Solutio.

SOLUTIO. Dicendum, quod sine dubio secundum fidem Catholicam concubitus conjugalis sine peccato fit, et redditur in eo debitum, propter quod justus est, et bonus est. Unde Apostolus, I ad Corinth. VII, 5 : *Nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi.* Et ibidem, ℣. 4 : *Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir : similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier.* Unde Manichæi et Tatiani damnantur, qui contradicunt nuptiis.

Ad 1 et 2.

AD PRIMA ergo duo dicendum, quod libido in veritate, quæ est in concubitu conjugali, non dicitur malum, quia peccatum sit conjugibus ipsis : sed per eam transfunditur peccatum in parvulos. Et ideo dicit Augustinus super eadem verba Apostoli, quod concupiscentia quæ alias rueret in præceps, honestate excipitur nuptiarum ut turpis non sit. Et hæc honestas est in tribus bonis conjugii, fide scilicet thori, bono prolis, et bono sacramenti. De his tamen subtilius dicetur in quarto *Sententiarum*, tractatu de *conjugio*.

Ad object.

AD TRIA quæ in contrarium objiciuntur : dicendum quod procedunt et veritatem concludunt.

QUÆSTIO CX.

De veritate humanæ naturæ quæ propagata est ab Adam.

Deinde ratione ejus quod dicitur a Magistro in libro II *Sententiarum*, distinct. XXX, in illo cap. *Ad hoc autem quod diximus in Adam fuisse omnes homines* [1], quæritur de veritate humanæ naturæ quæ propagata est ab Adam.

Et quæruntur tria.

Primum, An tota veritas humanæ naturæ quæ propagata est in omnes homines, fuit in Adam secundum corpulentam substantiam?

Secundum est, De modo propagationis ex uno in omnes.

Tertium est, Utrum ex cibis aliqua veritas humanæ naturæ fiat in homine?

MEMBRUM I.

Utrum tota veritas humanæ naturæ quæ propagata est in omnes homines, fuit in Adam secundum corpulentam substantiam?

Ad primum sic proceditur :

1. Dicit Augustinus in libro XIII de *Civitate Dei* : « Omnes fuimus in illo uno quando fuimus ille unus, qui per peccatum lapsus est. » Ergo videtur, quod omnes fuimus ibi secundum corpulentam substantiam : quia constat, quod non fuimus secundum animam : ergo secundum corpulentam substantiam.

2. Adhuc, Anselmus in libro de *Conceptu virginali* : « Quia tota in primis parentibus erat humana natura, et extra ipsos nihil erat de illa, tota in ipsis infirmata et corrupta est. » Ergo omnes fuimus ibi secundum corpulentam substantiam.

Contra hoc objicit Magister, Sed contr

1. Et dicit tales esse verborum et non rerum sectatores, qui dicunt : Si omnes homines secundum corpulentam substantiam fuissent in Adam, oportuisset corpus Adæ multo majoris quantitatis fuisse quam fuit : in quo nec tot etiam atomi fuerunt, quot ab eo homines descenderunt.

2. Adhuc, Generatio (ut dicunt Philosophi) non fit ex eo quod actu est pars hominis, sed ex superfluo nutrimenti quartæ digestionis quæ fit in membris : ergo quod descendit ab Adam per generationem, non fuit corpulenta substantia quæ esset pars ipsius, sed nutrimentum ejus : falsum est ergo, quod fuimus ita in Adam sic, quod fuimus idem quod ipse.

3. Adhuc, Objiciunt quidam : Quod actu pars est, non separatur a toto nisi cum dolore magno : quia Aristoteles dicit in libris de *Animalibus*, quod est sensus divisionis continui. Unde si in coitu separaretur corpulenta substantia,

[1] II Sententiarum, Dist. XXX, cap. M. Cf. editionem nostram Operum B. Alberti, Tom. XXVII, pag. 506.

quæ esset actu pars coitus, esset cum magno dolore. Nunc autem est cum delectatione vehementi, ita quod Sancti dicunt, quod spiritus descendit ibi sub carnem et suffocatur carnali delectatione, ita quod beatus Gregorius dicit, quod « cum prophetæ et patriarchæ essent in illo opere, Spiritus sanctus non tetigit corda eorum. » Ergo nihil quod sit actu pars sive corpulenta substantia, descinditur a generantibus in coitu : ergo non descendimus ab Adam per corpulentam substantiam, quæ fuit actu pars ejus.

4. Adhuc, Instituta sunt patrum sanctorum, prophetarum, et patriarcharum, et etiam sanctorum Novi Testamenti, quod temporibus quando Deo supplicandum est, vacandum est ab amplexibus. Joel, II, 16 : *Egrediatur sponsus de cubili suo, et sponsa de thalamo suo.* Et, I ad Corinth. VII, 5 : *Nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi.* Ibi Glossa dicit, quod tempore orationis vacandum est ab amplexibus : quod non diceret, nisi coitus esset cum magna delectatione : et hoc non fieret, si separaretur actu pars a corpore : videtur ergo, quod secundum corpulentam substantiam quæ fuit actu pars Adæ, non descendimus ab Adam.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod sic propter verba Sanctorum, quorum (sicut dicit Augustinus) major est auctoritas quam sit omnis humani ingenii perspicacitas. Dicit autem Scriptura expresse, ad Roman. I, 3 : *Qui factus est ei ex semine David, secundum carnem.* Unde oportet, quod Christus secundum corpulentam substantiam fuerit ex semine David, et per consequens ex semine Adæ. Similiter, ad Hebr. VII, 10, super illud : *Adhuc in lumbis patris erat, quando obviavit ei Melchisedech*, dicit Glossa, quod Christus secundum corpulentam substantiam fuit in lumbis Abrahæ, et in lumbis Adæ, sed non secundum legem concupiscentiæ descendit. Omnes autem alii secundum totam naturam corpulentæ substantiæ fuerunt in Adam, et secundum legem concupiscentiæ descenderunt ab ipso : et ideo originale traxerunt ex corrupta natura.

Unde sequendo Sanctorum dicta dicimus, quod tota natura generis humani fuit in Adam tripliciter, scilicet perfecte, materialiter, et integraliter. Dicit enim Philosophus in III *Physicorum* : « Totum et perfectum idem dico. » Perfectio autem humanæ naturæ consistit in corpore et anima : corpore dico organizato, et anima quæ est actus corporis organici. Unde quia Adam habuit corpus organicum perfectissimum, et animam perfectissimam quæ est actus ejus, hac totalitate qua dicitur totum perfectum, habuit totam humanam naturam in se. *Materialiter* habuit etiam totam in se : quia nihil fuit corpulentæ substantiæ humanæ naturæ, quod non esset in ipso quando peccavit : ita quod Augustinus dicit expresse, quod omnes fuimus idem ipse : et idcirco peccante eo, omnes peccavimus : et corrupto eo, omnes corupti sumus : quia corpulenta substantia quæ erat in Adam, divisa est in omnes homines. Fuit etiam *integraliter* tota natura in ipso. Totum enim integrum dicitur, cujus partes uniuntur et ordinantur ad formam totius tam in naturalibus quam in artificialibus. Unde tunc quia omnes fuimus in Adam uniti sub forma ipsius, integraliter fuit in ipso tota natura humana. Et ex hoc sequitur, quod etiam quarto modo, hoc est, *formaliter* tota natura fuit in ipso : quia aliquando fuit ipse solus homo antequam fabricaretur Heva de latere ejus, et tunc salvabatur tota species hominis in ipso. De qua dicit Boetius, quod « species est totum esse individuorum. » Et Porphyrius : « Participatione speciei plures homines sunt unus homo. » Et sic quadrupliciter tota natura humana fuit in Adam.

AD SOLUTIONEM autem objectorum oportet prænotare, qualiter nutrimentum fiat et semen generationis in homine. Dicimus igitur secundum auctores scientiæ

naturalis, quod chymus qui primam digestionem accipit in stomacho, non trahitur ad hepar nisi per aliquid hepatis : humor enim qui est in hepate et virtutem hepatis habet, per venas mesaraicas immittitur in chymum, sive in massam thisavariam, quæ est in cibo : et humor hepatis vaporabiliter dispergitur per totam substantiam chymi, et obtinet totum sicut coagulum lac, et fermentum pastam : et dat ei virtutem et motum hepatis ex materiali et substantiali humido hepatis, quod transivit in ipsum cum tali virtute. Deinde a gibbo hepatis elevatur ad medium thalamum cordis : et ibi iterum a medio thalamo cordis descendente humido cordis in ipsum, quod humidum corporalis substantiæ est, et est aliquid cordis quo vaporabiliter diffundente se in ipso, accipit virtutem cordis et motum ad membra omnia. Et hæc est tertia digestio : quia prima fuit in stomacho, secunda in hepate, tertia distribuitur singulis membris per motum qui est a virtute cordis. Cor enim, sicut dicit Aristoteles, membrum universale est, ad quod omnes motus membrorum referuntur : et ibi accipit albedinem quæ *cambium* dicitur : nec ibi influit statum membro per seipsum, sed potius per humidum radicale quod est in membro a membro corporaliter descendente in ipsum, et comprehendente ipsum totum, sicut lac comprehenditur a coagulo, accipit virtutem illius membri et motum, et sic unit se ei, et influit in ipsum. Et hæc est quarta digestio, cujus superfluum est semen generationis, ut dicunt Philosophi. Et patet, quod non est simplex humor nutrimentalis, sed est humor quidam commixtus ex humido nutrimentali, et ex corporali humido hepatis, cordis, et omnium membrorum, quæ virtute comprehendunt ipsum totum et formant. Unde corporaliter in semine sunt humiditates omnium membrorum et virtutes : et sic fit decisio seminis ab ipso. Propter quod dicit Plato, semen esse parvum animal, ut recitat Aristoteles in libris de *Animalibus* de ipso. Et licet quælibet humiditas cujuslibet membri parva sit quantitate, tamen virtute comprehendit totum : sicut parva stilla balsami in magnum vas immissa, totum comprehendit virtute sua. Et hoc modo corpulenta substantia Adæ totum semen generationis totius humani generis comprehendit, et fuit in ipso etiam secundum corpulentam substantiam.

Ad 1.

Ad prima ergo quæ hoc probant, dicendum quod procedunt, et veritatem concludunt.

Ad object. 1.

Ad primum quod in contrarium est, dicendum secundum Augustinum, quod quodlibet continuum divisibile est in infinitum. Unde nihil prohibet, quod humidum radicale quod fuit in corpore Adæ, quantitate quidem parvum, virtute autem maximum, quantitate corporali divideretur in infinitum in omnes qui nascituri erant de Adam, etsi infiniti sunt, et toti generationi humanæ daret virtutem formativam, et comprehenderet ipsam : nec oportuit propter hoc majus esse corpus Adæ quam fuit : quia corpus parvum divisibile est in infinitum sicut et magnum. Tamen Magistri in *Sententiis* opinio est, quod factum est hoc per multiplicationem corporis Adæ in seipso, sicut multiplicavit Dominus quinque panes in satietatem quinque millium hominum. Sed quia ex hoc sequitur, quod totum opus naturæ quod fit per generationem, esset miraculosum, ideo primum dictum Augustini probabilius est, quod scilicet fiat per divisionem in infinitum corpulentæ substantiæ, quæ fuit in Adam.

Ad object. 2.

Ad aliud dicendum, quod superfluum quartæ digestionis non est unum humidum simplex, sed ex multis humidis radicalium membrorum mixtum, quorum quodlibet divisibile est in infinitum secundum corpulentam substantiam, quæ est in ipso per actum generationis.

Ad object. 3.

Ad aliud dicendum, quod hoc argumentum provenit ex ignorantia philosophiæ : quia delectationem in operatione

non facit, quod sit actu pars vel potentia separata vel conjuncta sive divisa vel unita : sed quod sit operatio secundum proprium et connaturalem habitum non impedita, ut dicit Aristoteles in X *Ethicorum*. Titillationem autem in coitu facit confricatio seminis ad nervos sensibiles in exitu.

Et ad id quod objicitur de dolore sensus divisionis continui, dicendum quod est divisio violenta, et illius sensus est dolor. Et est divisio communicationis et propagationis, et illius sensus est maxima delectatio : quia, sicut dicunt Philosophi sic : « Coitus est res divina,in quo natura posuit delectationem ut appetatur propter esse divinum et conservationem speciei. »

Ad 1 object. 4. AD ULTIMUM dicendum, quod in hoc probatur unitas animæ secundum substantiam : quia quando intense est in actu unius potentiæ, non potest esse intense in actu alterius : et cum delectatio maxima sit in coitu, et delectatio, ut dicit Plato, est generatio in sensibilem animam, non potest cum hoc esse in intensa delectatione devotionis : et ideo Sancti prohibuerunt amplexus tempore devotionis.

MEMBRUM II.

De modo propagationis ex uno in omnes[1].

SECUNDO, Quæritur de modo propagationis ex uno in omnes.

Et hoc quæritur ratione ejus quod dicit Magister in illo cap. ibi, *Quibus responderi potest.* Ubi sic dicit, quod « materialiter et causaliter, non formaliter, dicitur fuisse in primo parente omne quod in humanis corporibus naturaliter est, descenditque a primo parente lege propagationis, et in se auctum et multiplicatum est, nulla exteriori substantia in id transeunte, et ipsum in futuro resurget. Fomentum quidem habet a cibis, sed non convertuntur cibi in humanam substantiam, quæ scilicet per propagationem descendit ab Adam. Transmisit enim Adam modicum quid de substantia sua in corpora filiorum, quando eos procreavit, id est, aliquid modicum de massa substantiæ ejus divisum est, et inde formatum corpus filii, suique multiplicatione sine rei extrinsecæ adjectione auctum est : et de illo ita augmentato aliquid inde separatur, unde formantur posterorum corpora : et ita progreditur procreationis ordo lege propagationis usque ad finem humani generis. Propter quod constat omne genus humanum secundum corpulentam substantiam in Adam fuisse. » Ex hoc concluditur, quod modus propagationis descendendi ab Adam per multiplicationem seminis, est in seipso sine additione rei extrinsecæ.

2. Adhuc, Beda super illud Matthæi, xv, 17 : *Non intelligitis quia omne quod in os intrat, in ventrem vadit, et in secessum emittitur?* « Nihil extra hominem introiens in eum est, quod possit ipsum coinquinare : quia ad primum tactum liquidior cibus et potus ad membra diffunditur, quamvis tenuissimus humor et liquens esca cum in venis et artubus cocta fuerit et digesta, per occultos meatus, quos Græci *poros* vocant, ad inferiora dilabitur, et in secessum emittitur, non cedit in naturam ejus quod alitur. » Est ergo modus propagationis secundum hoc per multiplicationem ejus in seipso quod descendit a primo parente.

3. Adhuc,Augustinus in libro XXII de

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in III Sententiarum, Dist. III, Art. 26. Tom. XXVIII hujusce novæ editionis.

Civitate Dei[1] quærit, Si unus comedatur ab alio, in quo resurgat caro comesta? Et solvit dicens, quod resurget in eo in quo prima caro humana esse cœpit, et non in eo qui comedit : quia ab illo in alimentum quasi mutuo est accepta. Et sic patet, quod non convertitur in humanam naturam nutrimentum secundum veritatem humanæ naturæ : ergo nihil est de veritate humanæ naturæ nisi quod per propagationem descendit ab Adam.

4. Adhuc, Augustinus, ibidem[2], quærit, In qua quantitate parvuli resurgant? Et solvit, quod resurgent in quantitate quæ fuit in virtute seminali. Omnis enim illa quantitas quæ per incrementa ætatis apparet in hominibus, primo fuit in virtute seminali, in qua etiam fuerunt dentes in his qui moriuntur sine dentibus, sicut abortivi. Ex quo videtur, quod solum illud sit de veritate humanæ naturæ, quod est in virtute seminali, et quod decisum est a primis parentibus.

Sed contra. CONTRA objiciunt quidam ex his quæ fiunt circa naturam et in natura per simile.

1. Dicunt enim, quod licet in grano sit virtus augmentandi se, tamen non augmentat se nisi per conversionem alterius in ipsum, sicut per humidum nutrimentale. Cum ergo in omnibus quæ augmentantur, una ratio sit augmenti, ut dicit Philosophus in libro II de *Anima* : « Omnium natura constantium terminus est et ratio magnitudinis et augmenti : » videtur, quod aliquid extrinsecum convertatur in veritatem naturæ hominis, per quod augmentatur et crescit.

2. Adhuc, In primo de *Generatione et Corruptione*, cap. de *augmento*, determinat Philosophus, quod in augmento et nutrimento additio fit cuilibet parti secundum formam, et non cuilibet secundum materiam : pars autem secundum formam de veritate humanæ naturæ est : ergo in augmento et nutrimento additio fit ei quod negatur naturæ humanæ : ergo aliquod extrinsecum per augmentum et nutrimentum videtur converti in veritatem humanæ naturæ.

3. Adhuc, Opus multiplicationis rei in seipsa miraculosum opus est, et soli Deo attribuendum, natura enim non potest in illud : propagatio autem opus naturæ est : ergo non est ex multiplicatione rei alicujus in seipsa.

4. Adhuc, Quidam objiciunt ex hoc quod dicit Magister Hugo in *Sententiis*, sic : « Sane sex sunt opera quibus omnia quæ fiunt, ad effectum producuntur. Primum est, de nihilo aliquid facere : et hoc soli Deo convenit. Secundum est, de aliquo aliqua facere secundum substantiam et quantitatem in majus : et est opus augmentationis. Tertium est, de aliquo aliqua facere et secundum substantiam et quantitatem in minus : et est opus diminutionis. Quartum, de aliquo aliqua facere, non tamen secundum substantiam et quantitatem in majus, sicut est opus multiplicationis, nisi aliquid in seipso parvum multiplicatum magnam in seipso acceperit quantitatem, sicut multiplicatio quinque panum in saturitatem quinque millium hominum. Quintum opus est, de aliquibus aliqua facere, non tamen secundum substantiam et quantitatem in minus, sicut est divisio totius in partes. Sextum est, de aliquo nihil facere. Et ex his operibus quatuor soli Deo conveniunt. Duo conveniunt etiam creaturæ. Dividere enim totum in partes in minus, potest creatura : et componere multa in unum in majus, potest etiam creatura. Sed de nihilo aliquid facere non potest creatura. Similiter parvum in magnum secundum substantiam et quantitatem, quod opus est multiplicationis, non potest creatura : quia hoc non fit sine creatione substan-

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. XXII de Civitate Dei, cap. 11.

[2] IDEM, Ibidem, cap. 14.

tiæ. Similiter aliquid in nihilum redigere, est opus solius creatoris, non creaturæ. Similiter incrementum dare rei constitutæ et parvæ secundum naturam, opus solius Dei est. Unde, I ad Corinth. III, 7 : *Neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat : sed qui incrementum dat, Deus.* » Ex his patet, quod quatuor opera soli Deo conveniunt, et duo creaturæ. Videtur ergo, quod opus propagationis per multiplicationem rei in seipsa, non est opus naturæ, sed solius Dei.

5. Adhuc, Chrysostomus *super Joannem*, et Anselmus, cursus rerum distinguunt dicentes, quod cursus rerum aut est voluntarius, aut naturalis, aut mirabilis. Propagatio naturæ non est de cursu voluntario, nec mirabili : ergo naturali : ergo non fit modo mirabili. Multiplicatio rei in seipsa est de modo et cursu mirabili : ergo propagatio quæ est opus naturale tantum, non est multiplicatio rei in seipsa quod de cursu mirabili est : ergo et soli Deo attribuendum.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod in veritate « omnes Doctores sancti, Augustinus, et Beda, Strabus, Hieronymus, Gregorius, et Magister in *Sententiis*, in hoc conveniunt, quod secundum corpulentam substantiam propagatio hominum facta est ex Adam, ita quod modicum corporis Adæ decisum ab ipso, transivit in generationem filiorum suorum : quod multiplicatum in seipso per virtutem divinam, auctum est in totam quantitatem corporum filiorum : et ex illis productum in nepotes, per eamdem virtutem auctum est et multiplicatum in seipso in totius mundi propagationem. Et quia credimus tantos patres hoc per inspirationem dixisse, non licet contradicere eis, præcipue cum nulla auctoritas inveniatur quæ contrarium dicat.

Et ad hoc quidam antiquorum Magistrorum invenerunt quasdam convenientias satis bonas. Dicunt enim, quod materiæ elementali datum est et inditum a Creatore, quod dilatet se et multiplicet ad suæ formæ extensionem et quantitatem : quia aliter ex uno pugillo aquæ non fierent decem aeris, ut dicit Philosophus in II de *Generatione et Corruptione*. Ita dicunt, quod inditum est primæ materiæ elementorum, quod ex modico illius materiæ per multiplicationem ejusdem in seipso, potest fieri materia in totam formam illam dilatanda, etiam si totum mundum occuparet : et sic ex modico illius materiæ primæ fieri potest totus aer, qui totum mundum replet, multiplicante se materia ad formam et dilatante. Et similiter est de materia aquæ ad aquam, et de materia terræ ad terram, et de materia ignis ad ignem. De hoc duo dant exempla : unum in naturis, et alterum in mathematicis. In naturis de luce, quæ multiplicat se in seipsa sine sui diminutione. Unde Ovidius in *Arte amandi* :

Quid vetat apposito lumen de lumine tolli ?
Mille licet sumant, deperit inde nihil.

In mathematicis est exemplum de puncto, quod est substantia posita in continuo, ut dicit Aristoteles in primo *Posteriorum*, cujus imaginabilis cursus in continuo multiplicat ipsum in totam lineam, principium, medium, et finem, sine aliqua adjectione alicujus extrinseci ad ipsum. Ita dicunt, quod cum homo compositus sit ex materia quatuor elementorum, conveniens fuit, ut potentiam multiplicationis materiæ quatuor elementorum haberet sibi inditam, ut scilicet posset se multiplicare ad suam formam. Forma autem est anima, quæ est actus corporis organici. Et ideo materia seminalis ex qua fit propagatio, virtute indita sibi multiplicat se ad numerum et ad quantitatem organorum, quæ possunt moveri ad tot et tantas potentias quot et quantæ sunt in anima. Etiam addunt, quod hoc maxime fuit concedendum corpori Adæ : quia illud factum fuit non ut esset corpus hujus

individui tantum, sed ut esset principium totius humanæ naturæ propagandæ ex ipso : quia aliter negasset ei creator id unde posset esse principium, quod est contra Platonem, qui in secunda parte *Timæi* sic dicit : « Creator nulli negavit aliquid eorum quæ faciunt ad esse, vel bene esse ipsius. » Hoc igitur præcipue non debuit negari illi corpori, cujus veram et corpulentam substantiam per propagationem etiam ipse creator assumpturus erat : et sic totam naturam liberaturus a corruptione primæ prævaricationis.

Ad [object.] 1. SIC ERGO dicendo, quod propagatio fit ex primo, quod secundum corpulentam substantiam descendit a corpore Adam per multiplicationem sui in seipso, dicendum est ad primum quod objicitur in contrarium, quod non est simile de natura hominis, et de natura aliorum. Alia enim nutriuntur et augmentantur secundum cursum naturæ simplicem : homo autem secundum cursum providentiæ divinæ, qui in hoc fecit hominem ad imaginem suam, ut dicit Augustinus, ut esset principium sui generis, quemadmodum Deus principium omnium. Cum enim non possit esse principium per causam efficientem sicut Deus, oportuit quod esset principium per corpulentam substantiam materiæ.

Ad object. 2. AD ALIUD dicendum, quod ut dicit Philosophus, quælibet pars nutriti augetur secundum formam, et non secundum materiam : sed non fit hoc per conversionem nutrimenti in ipsum, ut dicunt Sancti : sed quia per nutrimentum fovet ipsum ad hoc ut multiplicet in seipso. Sicut enim supra dictum est, humiditates sunt in nutrimento et virtutes omnium membrorum, ex quibus accipit virtutem multiplicandi se ad formas omnium membrorum, sicut quælibet materia multiplicat se ad extensionem suæ formæ.

AD ALIUD dicendum, quod multiplicatio rei in seipsa sine aliquo extrinseco ipsum fovente, illa non potest esse sine creatione novæ materiæ, et illa est miraculosa, et non fit nisi per creatorem : sed multiplicatio rei in seipsa cum extrinseco fovente ipsum et alente, est de propagatione corporis humani, quod est principium materiale totius naturæ humanæ, illud est naturale et non miraculosum. Ad obj[ect. 3.]

AD ALIUD dicendum, quod illi sex modi propagandi sunt, ut dicit Magister Hugo, et quatuor soli Deo conveniunt. Sed iste modus propagationis, quod scilicet aliquid accipit virtutem multiplicandi se in seipso ex aliquo extrinseco fomentum sibi præstante, quo se possit extendere et multiplicare ad quantitatem suæ formæ debitam, non est idem ille quo multiplicatur res in seipsa per creationem sicut quinque panes[1]. Sed est ille qui debetur corpori primi hominis, secundum quod est principium materiale totius generis sui. Ad obj[ect. 4.]

AD ULTIMUM dicendum, quod jam solutum est : quia ille cursus multiplicationis talis non est mirabilis, sed naturalis illi corpori, quod principium materiale est totius generis sui, ut dictum est. Ad ob[ject. 5.]

MEMBRUM III.

Utrum aliquid de cibo transeat in veritatem humanæ naturæ[2] *?*

Tertio quæritur, Utrum aliquid de cibo transeat in veritatem humanæ naturæ?

Et hoc quæritur ratione ejus quod dicit Magister in illo cap. *Quod vero nihil extrinsecum in humani corporis naturam transeat.*

[1] Cf. Joan. VI, 5 et seq.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in IV Sententiarum, Dist. XLIV, Art. 7. Tom. XXX hujusce novæ editionis.

Videtur autem, quod aliquid extrinsecum transeat in naturam.

1. Augustinus in libro de *Vera religione* inquit : « Aliquid de cibo sive alimento quod est fœculentissimum, redditur terræ ad alias formas assumendas : illud convertitur in fimum terræ, qui fœcundat terram ad plantas producendas et stirpes. Aliud per totum corpus exhalat per fumositates et sudores. Aliquid in totius animalis corpore latentes numeros, hoc est, proportiones accipit, et inchoat, sive transit in prolem. » Patet ergo, quod aliquid de cibis assumptis transit in veritatem humanæ naturæ quæ ex semine nascitur.

2. Adhuc, Gimundus in libro II de *Corpore Domini* contra Berengarium : « Aliquid de cibis nostris corruptibilibus Philosophi et medici docent, dicentes partem ciborum nostrorum et potuum, eam scilicet quæ corpulentior et corruptior est, per secessum emitti : partem autem subtiliorem et utiliorem vi naturæ per diversas partes corporis distrahi, et in carnis naturam et sanguinis versam iri vel vertendam esse : partem vero aliam subtilem quidem, sed minus utilem corpulentam, vel quidem per fluxum narium, vel sputa, vel quolibet alio modo jactari. » Ex his patet, quod aliquid de cibo convertitur in naturam veram et humanam per nutrimentum et augmentum : et sic non est verum quod dicit Magister, quod nihil de cibo transeat in veritatem naturæ humanæ.

3. Adhuc, Objiciunt quidam, quod si hoc solum est de veritate humanæ naturæ, quod decisum est a primis parentibus et multiplicatum in seipso : cum hoc quod est de veritate humanæ naturæ, ut dicit Augustinus in libro XXII de *Civitate Dei*, resurgat in eo in quo primo cœpit esse vera natura humana, sequitur ex hoc, quod tota veritas humanæ naturæ resurget in Adam : et sic nullus resurget nisi Adam : quod hæresis est, cum dicat Apostolus, I ad Corinth. xv, 51 : *Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur.* Et, Job, xix, 26 : *Rursum circumdabor pelle mea.*

4. Adhuc, Act. ix, 19 : *Cum accepisset cibum, confortatus est.* Cibus non confortat nisi additus substantiæ. Ergo videtur, quod cibus additur substantiæ : et substantia de veritate humanæ naturæ est : ergo cibus convertitur in veritatem humanæ naturæ.

5. Adhuc, Augustinus in libro XXII de *Civitate Dei* [1], quærit, Quid fiat de parvulis in minima quantitate mortuis ? Utrumne resurgant in quantitate debita secundum longitudinem, spissitudinem, et latitudinem, præcipue cum nihil de cibo convertitur in veritatem humanæ naturæ unde accipiatur materia, cum dicat Apostolus, I ad Corinth. xv, 52, quod *mortui resurgent incorrupti.* Incorruptus enim est, qui in nullo a quantitate debita diminuitur : et hoc non potest haberi ab illo quod decisum est a corpore Adæ : oportet ergo, quod de cibo sumatur qui transeat in veritatem humanæ naturæ : quia nihil resurget quod non est de veritate humanæ naturæ, et quod accepit ab anima radicem immortalitatis. Dicit enim Damascenus in libro IV de *Fide orthodoxa*, cap. de *resurrectione*, quod ideo sola anima in resurrectione sine corpore resurgente non præmiabitur : quia non sola sine corpore dum homo viveret athletice pugnavit contra diabolum et vitia, sed cum corpore : propter quod necesse est, quod corpus resurgat secundum ordinem justitiæ divinæ : quia aliter non præmiaretur.

6. Adhuc, Augustinus loquens contra Tertullianum in libro VI *super Genesim ad litteram* dicit, quod « nihil potest inspissari in parte una, nisi attenuetur in parte altera, nisi aliquid addatur ei. » Si ergo primum decisum de corpore

[1] S. Augustinus, Lib. de Civitate Dei, cap. 14.

Adæ per multiplicationem dividitur in multa, oportet, quod deficiat in ipso et annihiletur, nisi per additionem recuperet substantiam : et sic necesse est, quod cibus addat ei substantiam per conversionem in ipsum.

Sed contra. CONTRA :

1. Si hoc concedatur, objicit Magister in contrarium de Evangelio Matthæi, xv, 17, quia *omne quod in os intrat, in ventrem vadit, et in secessum emittitur.* Et Glossam Bedæ inducit quæ supra inducta est.

2. Objicit etiam per rationem sic dicens : Quod etiam ratione ostendi potest hoc modo : Puer qui statim post ortum moritur, in illa statura resurget quam habiturus erat, si viveret usque ad ætatem triginta annorum nullo vitio impeditus. Unde ergo illa substantia quæ adeo parva fuit in ortu, in resurrectione tam magna erit, nisi sui in se multiplicatione ? Unde apparet, quod etiamsi viveret, non aliunde sed in se augmentaretur illa substantia : sicut costa de qua facta est prima mulier, et sicut panes evangelici [1].

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod propter istas rationes quidam dixerunt, quod in veritate ex superfluo nutrimenti quod convertitur in veram naturam hominis secundum omnia similia, ex quorum nutrimento et augmento nutriuntur et augentur membra dissimilia, ut dicunt physici, fit generatio. Et illi tenent viam superius positam, quod scilicet nutrimentum primo accipit virtutem hepatis, secundo cordis, tertio virtutes omnium membrorum, et maxime cerebri, a quo fit decisio seminis principaliter. Et modum acceptionis ponunt sicut superius positus est, quod scilicet membrum de humore suo radicali immittit aliquid in humorem cibi, qui diffusus in ipso principaliter totum comprehendit et format, et virtutem dat ei convertendi se in membrum : quod quidem primo separatum fuit a membris Adæ, secundo conceptum in membris filiorum, et sic transfusum ulterius in posteros, et sic in infinitum dicitur dare generationem : quia illud humidum vaporaliter diffusum, divisibile est in infinitum : quod semper sequitur virtus formativa cibum convertens in seipsum. Et illi concedunt, quod de cibo aliquid transit in veritatem humanæ naturæ, modo quo dictum est : et quod hoc modo secundum corpulentam substantiam originaliter fuimus omnes in Adam, et non secundum aliquid substantialiter et materialiter distinctum quantitate determinata. Et hæc opinio videtur habere originem a Platone, qui dixit semen esse parvum animal, propter virtutes omnes in ipso congregatas, ut ante dictum est.

Dicunt etiam isti, quod aliquid de corpulenta substantia Adæ divisum spiritualiter in omnes, est in quolibet : et propter hoc dixisse sanctos, quod omnis homo secundum corpulentam substantiam fuit in Adam : quia aliquid divisum ab illo in quolibet est. Sed non dicunt, quod illud multiplicatum in seipso, accipiat quantitatem debitam et perfectionem, sed potius ex cibo alitum, cui ut ad se possit converti, illud spirituale humidum immissum dat virtutem et motum.

Et hi ad argumenta Magistri inducta pro se sic respondent.

AD HOC quod de Evangelio inducitur, dicunt, quod licet Dominus dicat, *Omne quod in os intrat*, non dicit totum : et est accommoda distributio, hoc est, de quolibet aliquid. Ad object

Per omnem eumdem modum respondent ad auctoritatem Bedæ.

AD ID quod objicitur per rationem de parvulis qui resurgent in ætate triginta annorum. Respondent per Augustinum, ibidem, in libro XXII de *Civitate Dei*, qui non assignat causam, quod multi- Ad object

[1] Cf. Joan. vi, 5 et seq.

plicetur in seipso, sed dicit, unde deesset creatori materia qui de nihilo cuncta creavit ? Et significat, quod de materia creata perficiat quantitatem resurgentium : et ideo non sequitur quod infert Magister, quod si parvulus ille vixisset, quantitatem debitam ex multiplicatione primi in seipso accepisset. Hoc autem quod inducit de costa Hevæ, supra disputatum et solutum est in quæstione de formatione Hevæ.

Et quod inducit de panibus, jam ante solutum est [1] : quia non fuit sine creatione novæ materiæ illa multiplicatio : ideo miraculosa est.

Ad auctoritates Augustini et Gimundi primo inductas, et etiam Actuum, IX, 19, dicendum, quod secundum istam opinionem concedendæ sunt et procedunt. Ad 1, 2, 3 et 4.

Ad id quod objicitur, Si tota veritas humanæ naturæ fuit in Adam secundum corpulentam substantiam, tunc deberet in Adam resurgere, et non in aliis : dicendum quod id quod est de substantia individui quod est Adam, resurget in eo : id autem quod est separatum ab eo, in substantiam alterius, resurget in eo in quem separatum est : quia illud est de veritate illius naturæ et non Adæ. Ad 5.

QUÆSTIO CXI.

De fomite.

Reliqua hujus distinctionis, scilicet qualiter peccatum per carnem, et non per animam transit in posteros ? et, Qualiter propter concupiscentiam peccatum dicitur esse in carne, et est causa peccati in anima ? et, Utrum fœditas quæ est fomes in carne, sit culpa vel pœna ? et, A quo sit, utrum a Deo, vel a quo, et ad quid sit ? et, Utrum concubitus matrimonialis per cujus legem concupiscentialem transfunditur originale in parvulos, sit peccatum vel non ? et, Qualiter a parentibus qui nullum habent peccatum, tamen originaliter transfunditur in parvulos ? Omnia in præhabitis et disputata et determinata sunt : et ideo transeundum est ad distinctionem XXXII, ubi Magister determinat de remissione originalis peccati.

Dicit autem, cap. *Duplici ergo ratione originale peccatum dicitur dimitti in baptismo.*

Ubi tria sunt quærenda.

Primo, An contingat fomitem exstingui ?

Secundo, Quid sit fomitem exstingui ?

Tertio, In quibus sanctis exstinctus sit ?

MEMBRUM I.

Utrum contingat fomitem exstingui ?

Primo objicitur sic :

Videtur enim, quod non contingat exstingui.

[1] Cf. Artic. præcedentem, ad object. 4.

1. I Joan. I, 8 : *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est.* Peccatum non est nisi ex concupiscentia et fomite : quia dicit Augustinus in libro de *Nuptiis et concupiscentia,* quod ex concupiscentia et fomite tamquam filia peccati innascitur peccatum : ergo videtur, quod in nullo exstinguitur.

2. Adhuc, Job, xv, 14 : *Quid est homo ut immaculatus sit, et ut justus appareat natus de muliere ?* Cum ergo peccatum non insit sine concupiscentia et fomite, videtur quod nullus sit sine fomite : ergo in nullo exstinguitur.

3. Adhuc, Augustinus in libro *Retractationum* : « In hac vita nemo ita servat mandata justitiæ, ut non sit ei necessarium orare pro peccatis suis, et dicere : *Dimitte nobis debita nostra* [1]. » Ergo videtur, quod nullus in hac vita absolvitur a fomite concupiscentiæ : quia debita non sunt nisi propter peccata contracta.

4. Adhuc, Augustinus in libro de *Natura et gratia :* « Etiamsi non hic vivatur sine peccato, licet tamen mori sine peccato, dum peccatum venia deletur, quod peccatum ignorantia vel infirmitate committitur. » Sine infirmitate non vivit homo quæ proprius effectus est fomitis. Ergo videtur, quod in toto fomes non exstinguitur in aliquo.

5. Adhuc, Ad Roman. VII, 16 et 17 : *Si quod nolo, illud facio, consentio legi, quoniam bona est. Nunc autem jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum.* Dicit Glossa ibi, quod loquitur in persona hominis damnati. Omnes damnati sunt qui contrahunt originale. Ergo videtur, quod omnes qui contrahunt originale, fomitem habent non exstinctum.

6. Adhuc, Bernardus *super Cantica* : « Quantumlibet in hoc corpore manens profeceris, erras si vitia putes emortua, et non magis suppressa. Velis nolis intra fines tuos habitat Jebusæus : subjugari potest, sed non exterminari [2]. » Sed habitare Jebusæum, est fomitem et concupiscentiam habitare. Ergo videtur, quod in nullo exstinguitur concupiscentia et fomes.

CONTRA : Sed contra.

1. Augustinus in libro de *Baptismo parvulorum* : « Non præstatur in baptismo ut lex peccati quæ est in membris nostris, exstinguatur prorsus, ita ut non sit, nisi forte vinculo creatoris ineffabili. » Ergo ad minus potest exstingui vinculo creatoris miraculose.

2. Adhuc, Constat, quod in Christo nullus fuit fomes : propinquissimo autem vinculo naturæ et gratiæ alligata fuit Virgo mater Filio : ergo et in matre fomes in toto fuit exstinctus : ergo in aliquo potest in toto exstingui.

3. Adhuc, Anselmus in libro de *Conceptu virginali* : « Decebat ut Virgo illa ea puritate niteret, qua major sub Deo nequit intelligi, quam Deus Pater umbra suæ virtutis et imagine, Filio suo quem de corde suo genitum tamquam seipsum diligebat, et de qua Filius pellem nostræ mortalitatis accepit : et, sicut dicit Gregorius, flamma divinitatis suæ implevit, qua mulier evangelica, sapientia scilicet divina, composuit lucernam, totam domum Ecclesiæ illustravit, et invenit drachmam decimam per peccatum primi parentis perditam, summi Regis imagine insignitam, et in thesaurum summi Regis reponendam et non amplius perdendam, et quam Spiritus omni perfectione sanctitatis sanctificavit ei matrem, de quo ipse secundum divinitatem procedit : ut sic triplici illustratione, Patris scilicet, Filii, et Spiritus sancti, eluxerit in eam claritatem, qua major sub Deo nequit intelligi. » Sed talis sanctitas non potest esse in eo in quo est aliqua umbra peccati : umbra peccati est fomes : ergo in beata Virgine fomes in toto exstinctus fuit : ergo in aliquo potest exstingui.

[1] Matth. VI, 12.

[2] S. BERNARDUS, Serm. 58 super Cantica.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod sicut probant ultimæ objectiones, fomes in beata Virgine totus exstinctus fuit. Unde Magister in libro III *Sententiarum*, distinct. III, cap. *Quare etiam Mariam Spiritus sanctus in eam præveniens a peccato prorsus purgavit, et a fomite peccati etiam liberavit.* Ex eo patet, quod fomes penitus in ea extinctus fuit.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus de concupiscentia et fomite loquitur prout habet inclinationem ad veniale vel mortale : et etiam auctoritas Joannis vult hoc. Et sic fuit in omnibus qui contrahunt originale, præterquam in beata Virgine. Unde Augustinus in libro de *Natura et gratia* tractans idem verbum, sic dicit : « Excepta beata Virgine Maria, de qua propter honorem Domini cum de peccatis agitur, nullam volo quæstionem prorsus haberi. Unde enim scimus, quod ei plus gratiæ collatum fuit ad vincendum ex omni parte peccatum, nisi quia concipere et parere meruit Deum, quem nullum constat habuisse peccatum. Hac igitur Virgine excepta, si omnes alios sanctos et sanctas congregare possemus et interrogare, utrum essent sine peccato? quid putamus eos responsuros, nisi quod una voce clamassent : Si dixerimus *quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est*[1]. » Fomitem enim habentes, inclinationem habebant et ad veniale et mortale.

Ad 2. Ad aliud dicendum eodem modo, quod in nullo penitus exstinguitur, sed in omnibus est. In parvulis dicitur tantum concupiscibilitas, ut dicit Augustinus, in adultis autem concupiscentia.

Ad 3. Ad aliud dicendum eodem modo, quod Augustinus loquitur ibi de fomite prout est inclinatio ad veniale vel mortale quod facit debitum, pro quo orandum est in hac vita, ut dimittatur.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de martyribus, in quibus falx martyrii resecat omne peccatum et pœnam peccati : et ideo immediate evolant ad visionem Dei, cujus carentia pœna est originalis peccati. Ideo dicit eos sine peccato mori, quia moriuntur sine pœna debita originali peccato.

Ad aliud dicendum, quod sicut dictum est, ibi loquitur Apostolus in persona hominis damnati. Ille autem damnatus est, qui fomitem habet secundum inclinationem ad veniale et mortale. Unde ibidem Glossa dicit, quod ille ante reparationem gratiæ non potest non peccare venialiter : sed ex hoc non sequitur, quin in aliquo possit esse exstinctus, sicut in beata Virgine : quia privilegia paucorum non faciunt legem communem. Ad 5.

Ad ultimum dicendum, quod Bernardus non loquitur ibi de eo in quo fomes est secundum inclinationem ad veniale vel mortale vel utrumque, in quo fomes supprimi potest ne veniat ad consensum, sed exstingui non potest in hac vita. Nihilominus ex hoc non sequitur, quod exstinctus non potest esse secundum privilegium speciale in beata Virgine. In Christo autem non exstinctus fuit, quia numquam in eo fuit. Et hoc est quod dicit beatus Augustinus in libro de *Baptismo parvulorum* : « Sola illa medicinam præstare potuit nostro corpori, quæ non ex peccati vulnere germen piæ prolis emisit. » Ad 6.

MEMBRUM II.

Quid sit fomitem exstingui, utrum scilicet exstinguatur ut omnino tollatur, vel quod aliquo modo remaneat debilitatus?

Secundo quæritur, Quid sit fomitem exstingui, scilicet utrum exstinguatur, ut

[1] I Joan. I, 8.

omnino tollatur, vel quod aliquo modo remaneat debilitatus?

Circa primum sic proceditur :

1. Videtur, quod omnino exstinguatur : quia ex opposito se habent scintilla rationis, quæ est synderesis, et scintilla fomitis quæ instigat ad malum. Sed scintilla rationis aliquando exstinguitur, ut dicit Hieronymus super illud Proverbiorum, XVIII, 3 : *Impius, cum in profundum peccatorum venerit, contemnit* : quod in eis præcipitatur conscientia, ita ut malo non remurmuret. Cum ergo gratia potentior sit in quolibet quam peccatum, videtur quod fomes in aliquo in toto exstingui potest.

2. Adhuc, Omne quod diminuitur, deficere potest in toto : constat autem, quod fomes minuitur in baptizatis per gratiam : ergo videtur, quod in toto potest tolli et exstingui, si crescat gratia et augmentetur.

3. Adhuc, Exstingui est ejus quod aliquo modo est ignis : sed calor naturalis qui in nobis conservat naturam, in toto exstinguitur, ita quod homo moritur : ergo videtur cum infirmius sit peccatum quam natura, quod etiam ignis fomitis in toto exstingui potest.

Sed contra. CONTRA :

1. Job, XXXI, 12 : *Ignis est usque ad perditionem devorans, et omnia eradicans genimina.* Ergo videtur, quamdiu est ibi aliquid consumendum, quod non exstinguitur ignis fomitis.

2. Adhuc, Proverb. XXX, 16 : *Ignis numquam dicit : Sufficit.* Ergo non exstinguitur ignis fomitis quamdiu est ibi aliquid cremabile.

3. Adhuc, Gregorius in libro IV *Dialogorum* scribit, quod quidam sacerdos qui ante sacerdotium habuit uxorem, quam cum sacerdos efficeretur, locavit in claustro cum sacris virginibus : qui devenit in ultimam ætatem, et in infirmitate mortis positus, ita ut jam tentaretur pilis ante os positis si adhuc spiritum haberet, accedente muliere ad lectulum ut plangeret mortuum, collegit spiritum, et dixit : Recede, mulier, adhuc vivit igniculus, tolle paleam. Si ergo in illo in toto exstinctus non fuit, videtur quod in nullo in toto exstingui potest.

4. Adhuc, Hieronymus ad Marcellam : « Pallebant ora jejuniis, laxa cutis ossibus adhærebat : et in his omnibus cor miserabilis senis choris puellarum Romæ interfuit. » Ergo videtur, quod in senectute jejuniis et laboribus fatigata adhuc manet igniculus : ergo in nullo in toto exstinguitur.

5. Adhuc, Augustinus in libro *Quinque responsionum* : « Non est iste calor bonus, nec genitalis in bonis genitalibus membris, quæ formavit Deus : sed malus auctore diabolo peccato præcedente habet calorem. » Videtur ergo ex quo diabolus semper accendit, quod non exstinguatur in toto.

Quæ ULTERIUS hic quæritur, Si exstinguatur vel debilitatur, per quid exstinguatur vel debilitetur?

Et consuevit dici : et Magister dicit in *Sententiis*, quod per gratiam baptismalem.

1. Sed secundum hoc videtur, quod cui datur abundantior gratia, in illo amplius deletur, et sic tantum potest crescere gratia, quod in toto deletur : et hoc est contra prædicta verba Augustini, qui dicit quod minuitur, sed non in totum exstinguitur.

2. Adhuc, Unum uni opponitur uno genere oppositionis, ut dicit Aristoteles : gratia opponitur malo culpæ : ergo non opponitur malo pœnæ eodem genere oppositionis. Fomes sequela originalis peccati est, et sic pœna inflicta pro peccato : ergo gratia non opponitur fomiti : ergo non deletur per ipsam.

Solu SOLUTIO. Dicendum, quod fomes dicitur ignis propter convenientiam ad ignem, quæ ponitur, Proverb. XXX, 16, quod *sicut ignis numquam dicit : Sufficit*, ita nihil sufficit concupiscentiæ quæ est in fomite. Unde concedendum est, quod

numquam in aliquo in toto exstinguitur præterquam in beata Virgine, ut in præhabitis dictum est, cui abundantior gratia collata est ad vincendum ex omni parte peccatum. Unde fomes secundum quod est sequela originalis peccati instigans ad veniale vel mortale, in ipsa non fuit. Et hoc intendit Augustinus dicere in auctoritate supra inducta, quod sine vulnere peccati medicinam nobis piæ prolis emisit. In aliis autem omnibus, sicut dixerunt antiqui Doctores, secundum triplicem gradum est. In non baptizatis enim et non reparatis per gratiam gratum facientem exæstuans est concupiscentia, ut dicit Augustinus, ita quod non possint resistere, quin peccent mortaliter. In reparatis autem per gratiam gratum facientem frænata est, ita quod resistunt ei in quantum est inclinativa ad peccatum mortale, sed non in quantum inclinativa est ad veniale. In aliis omnibus præter beatam Virginem et Christum est in quantum est pœna et vulnus quod est sequela originalis peccati. Et hoc est quod dicunt Sancti, quod non exstinguitur in totum : quia ad minus remanet in quantum est pœna et sequela originalis peccati.

1. Ad primum ergo dicendum, quod non est simile de scintilla rationis et fomite : quia, sicut supra dictum est in quæstione de *synderesi*, scintilla rationis præcipitatur, alio quodam præcipitato, sicut ratione : sicut miles præcipitatur equo cui insidet. Sed fomes non exstinguitur nisi exstinguatur in seipso. Unde si in totum exstingueretur, puritas illius hominis non differret a puritate hominis quæ fuit in statu innocentiæ : quod est inconveniens : quia illa puritas non est recuperabilis in via.

2. Ad aliud dicendum, quod hoc verum est de his quæ diminuuntur essentialiter : sed de his quæ diminuuntur virtute, non est verum, secundum quod virtus aliquo modo est infinita secundum quod est ad infinita : unde restringi potest, sed in totum tolli non potest.

Ad aliud dicendum, quod procedit modo quo dictum est in solutione membri. Ad 3.

Ad quinque auctoritates quæ dicunt, quod in totum non potest exstingui, dicendum quod procedunt : quia ad minus remanet secundum quod est pœna et sequela originalis peccati. Ad object.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod per gratiam baptismalem et gratiam reparantem minuitur et exstinguitur fomes concupiscentiæ. Ad quæst.

Sed ad id quod objicitur in contrarium dicendum quod dupliciter augmentatur gratia, in virtutibus scilicet, et donis : et hæc numquam in toto exstinguit fomitem : quia non opponitur ei in quantum est pœna. Augetur etiam gratia in privilegiis : et hæc in totum exstinguit : quia non decet privilegiatam tanta dignitate aliquod vulnus peccati habere, scilicet beatam Virginem : quia nobis medicinam piæ prolis produxit contra peccatum et vulnus peccati. Ad 1.

Ad ultimum dicendum, quod unum uni opponitur uno genere oppositionis, ut dicit Aristoteles : sed fomes non est simpliciter pœna, sed habet inclinationem ad culpam : et ex illa parte opponitur ei gratia, et exstinguit eum. Ad 2.

MEMBRUM III.

In quibus sanctis exstinctus sit fomes, utrum in aliis quam in beata Virgine ?

Tertio quæritur, In quibus sanctis exstinctus sit fomes, utrum in aliis quam in beata Virgine ?

Et videtur, quod etiam in Apostolis.

1. Ad Roman. viii, 38 et 39 : *Certus sum, quia neque mors, neque vita,...*

neque instantia, neque futura..., neque alia creatura poterit nos separare a charitate Dei, quæ est in Christo Jesu Domino nostro. Certus non esset nisi fomes non esset, qui incitat ad malum et separat a charitate. Ergo videtur, quod in Apostolis exstinctus esset in totum fomes.

2. Adhuc, Luc. XXIV, 49 : *Sedete in civitate, quoadusque induamini virtute ex alto.* Sed simul non possunt esse in eodem virtus Spiritus sancti et fœcunditas fomitis. Videtur ergo, quod ex quo induti fuerunt virtute Spiritus sancti, quod exstinctus fuit in eis fomes quantum ad omnem fœditatem suam.

3. Adhuc, Joan. XVII, 17 : *Sanctifica eos,* scilicet, quos dedisti mihi, *in veritate. Sermo tuus veritas est.* Sed dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus,* quod « sanctitas est ab omni inquinamento libera et perfecta munditia [1]. » Et hæc non compatitur secum aliquam immunditiam vel fœditatem : aliter non esset libera et perfecta. Ergo videtur cum Apostoli sanctificati fuerunt hoc modo, quod nihil remansit in eis de fœditate fomitis, et sic in toto exstinctus fuit.

Sed contra. CONTRA :

Sicut habitum est in præhabitis, I Joan. I, 6 : *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus,* etc. Quod tractans Augustinus in libro de *Natura et gratia,* sic inquit : « Si omnes sancti et sanctæ convenirent et interrogarentur, si peccatum non haberent ? quid dicerent, nisi quod una voce clamarent : *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est.* « Sed inclinativum ad peccatum est fomes. Ergo videtur, quod non fuit exstinctus in eis fomes in toto.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod sicut ante habitum est, inter omnes qui fomitem habuerunt, in sola beata Virgine fomes in totum exstinctus est, propter privilegium speciale : quia sicut dicit Augustinus in libro de *Correptione et gratia* · « Medecinam primæ corruptionis proferre non potuit, nisi quæ corruptionis nullum vulnus habuit : et sic curationem piæ prolis exhibuit. » Et hoc notatur, Luc. II, 28 : *Ave, gratia plena.* Plena non esset si secundum aliquid in ea gratia vacua fuisset. In his tamen notanda est distinctio antiquorum quæ supra inducta est, quod fomes tria habet in se, scilicet instigationem ad mortale, et instigationem ad veniale, et pœnam quæ est fœditas carni adhærens. Unde in Apostolis exstinctus fuit fomes quantum ad instigationem ad mortale, sed non quantum ad instigationem ad veniale.

Ad AD PRIMUM ergo dicendum, quod fomes exstinctus fuit in Apostolis quantum ad instigationem ad mortale, sed non quantum ad instigationem ad veniale. Et ideo dicit : *Quis nos separabit a charitate Christi* [2] ? quia veniale non separat a charitate.

Ad AD ALIUD dicendum, quod simul possunt esse fœditas quæ instigat ad veniale, et virtus quæ est ex alto, quæ tamen cum mortali esse non potest.

Ad AD ULTIMUM respondendum est eodem modo : quia libera et perfecta munditia non compatitur secum mortale, quod simpliciter est immunditia : sed secum bene compatitur veniale quod non est simpliciter immunditia, sed ad immunditiam dispositio, ut dicunt Sancti.

[1] S. Dionysius. Lib. de Divinis nominibus, cap. 12.

[2] Ad Roman. VIII, 35.

QUÆSTIO CXII.

Utrum originale peccatum sit unum vel plura [1] ?

Deinde ratione ejus quod dicit Magister in libro II *Sententiarum*, distinct. XXXIII, in illo cap. *Quod vero in actuali peccato Adæ plura valeant notari,* quæritur, Utrum peccatum originale sit unum, vel multa ?

Et videtur, quod multa.

1. Psal. L, 7 : *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea :* et constat, quod loquitur de originali peccato : ergo videtur, quod multa sint.

2. Adhuc, Matth. XVIII, 34, super illud : *Tradidit eum tortoribus, quoadusque redderet universum debitum :* Rabanus sic dicit, quod « homini post baptismum damnato propter peccatum, non solum redeunt peccata commissa actualia, sed etiam originalia quæ in baptismo sunt dimissa. » Ergo videtur, quod originalia sint multa et non unum.

3. Adhuc, Augustinus in libro de *Correptione et gratia* : « Peccata originalia dicuntur aliena, quia ea singuli trahunt. Dicuntur etiam nostra, quia in illo uno omnes peccaverunt, sicut dicit Apostolus [2]. » Hic dicit Augustinus in plurali *originalia :* ergo multa sunt.

4. Adhuc, Quidam objiciunt sic per rationem : Septem sunt capitalia peccata : et ad quodlibet eorum inclinat fomes originalis peccati : ergo videtur, quod plures inclinationes faciunt plura originalia.

5. Adhuc, Objicitur quod anima plures habet potentias, et in qualibet est corrupta, licet in concupiscibili plus, quia illa corrupta est et infecta, ut dicunt Doctores. Plures autem corruptiones plura faciunt originalia. Ergo videtur etiam, quod in uno homine plura sint originalia.

6. Adhuc, Logice quidam objiciunt, quod si unum oppositorum est multiplex, et reliquum, ut dicit Aristoteles in *Topicis*. Virtus multiplex est. Ergo videtur, quod suum oppositum multiplex sit, scilicet peccatum originale.

7. Adhuc, In eodem capitulo objicit Magister ex verbis Augustini in *Enchiridion* [3], Utrum scilicet solum peccatum Adæ transeat in posteros, vel peccatum omnium intermediorum avorum, proavorum, subavorum, et atavorum ? Si enim omnia peccata transeunt in posteros : tunc constat, quod originalia sint multa secundum numerum eorum quorum peccata transeunt ad posteros.

Solutio. Dicendum, quod originalia sunt multa in multis secundum quod subjecta sunt multa : quia originale quod est in uno, non est originale quod est in alio. Sunt tamen omnia unum ratione Solutio.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXXI, Art. 3. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] Cf. ad Roman. V, 12.

[3] S. Augustinus, In Enchiridion, cap. 47.

reatus, quæ est, quod ex vitiosa natura sunt contracta, in qua est carentia debitæ justitiæ, et ignis sive fœditas fomitis, per quem lege concupiscentiæ seminantur. Sed in uno et eodem non est nisi unum originale peccatum, ut dicit Anselmus, ex primo peccante.

Ad 1, 2 et 3. Ad primum ergo dicendum, quod sacra Scriptura de originali loquitur aliquando ut de uno, aliquando ut de pluribus. De uno, propter unam rationem reatus, ut dictum est. Ut de pluribus, propter plures inclinationes ad malum, quas etiam habet in uno et eodem homine : quia, sicut dicit Augustinus, « Unum in radice, multiplicatur in propagine et in ramis. » Et per hoc patet solutio ad dicta Rabani et Augustini quæ consequenter inducuntur.

Ad 4. Ad aliud quod per rationem objicitur, dicendum, quod plures inclinationes non faciunt plura originalia secundum numerum, sed unum multiplex in propagine, sive in ramis.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod secundum potentias animæ non numerantur peccata, sed secundum subjectum quod est unum. In potentiis enim non est nisi secundum inclinationem ad hoc vel illud. Et sic etiam una potentia magis dicitur corrupta esse, quam altera, sicut concupiscibilis quæ corrupta et infecta est, ut dictum est.

Ad 6. Ad aliud dicendum, quod virtus non opponitur originali peccato, sed actuali : et illud est multiplex sicut et virtus : et ratio est, quia oppositorum est esse circa idem : virtus autem et actuale peccatum sunt circa idem, scilicet actum liberi arbitrii, circa quem non est originale.

Ad ultimum dicendum sicut in præhabitis dictum est, quod nullum peccatum transit in posteros, nisi peccatum Adæ. Et ideo dictum est, quod omnis homo qualiscumque sit in persona, in natura generante est Adam. Ad 7

Omnia alia quæ quærit Magister in ista distinctione in diversis capitulis, Utrum scilicet peccatum originale per animam, vel per corpus transeat in posteros ? et, Qua justitia transeat in parvulos ? et, Utrum sit necessarium, vel voluntarium ? et, Utrum animæ sint æquales vel non ex creatione ? et, An peccata omnium antecedentium transeant in parvulos ? in antehabitis satis disputata et determinata sunt : et non est nisi, quod locis propriis hic adaptentur.

Unde transeundum est ad quærendum de propria pœna originalis peccati, de qua Magister determinat in illo cap. *Alioquin sibiipsi contradicere ostenderetur*, quo determinato, finitus tractatus erit de originali peccato.

QUÆSTIO CXIII.

Quæ sit pœna propria originalis peccati ?

Quæratur ergo, Quæ sit propria pœna originalis peccati ?

Multæ enim pœnæ assignantur, quæ ex verbis Domini in Genesi accipiuntur : quarum quædam sunt in præsenti, quædam autem in futuro.

In præsenti quædam ex parte corporis, quædam ex parte animæ, quædam ex parte utriusque.

Ex parte enim utriusque est pœna mortis, quæ est separatio animæ a corpore, quæ notatur in hoc verbo Domini, Genes. II, 17 : *In quocumque die comederis ex eo, morte morieris.*

Ex parte autem corporis post hanc vitam est incineratio, quæ accipitur ex hoc verbo Domini, Genes. III, 19 : *Quia pulvis es, et in pulverem reverteris* : vel ut habet alia translatio : Cinis es, et in cinerem reverteris. Quæ dicitur esse in carne ratione concupiscentiæ, quæ lex membrorum dicitur [1] : et dicitur non posse abstergi corpus a fœditate concupiscentiæ nisi per incinerationem, ut sit aptum ad gloriosam resurrectionem.

Ex parte vero animæ sunt quas determinat Beda in homilia super illud Evangelii Lucæ, x, 30 : *Homo quidam descendebat de Jerusalem in Jericho, et incidit in latrones.* Ubi dicit sic : « Homo quando peccavit, incidit in malitiam, in impotentiam, in ignorantiam, et in concupiscentiam. » Dicit enim, quod spoliaverunt eum in gratuitis, et vulneraverunt eum in naturalibus in quatuor illis pœnis.

Et dicitur *malitia* ibi prout est pœna, *malignabilitas* prout de facili malignatur homo, sicut dicitur, Genes. VIII, 21 : *Sensus et cogitatio humani cordis in malum prona sum ab adolescentia sua.* Et intelligit de nativitate corrupta.

Impotentia dicitur debilitas ad bonum : quod vulnus inflictum est animæ propter hoc, quod est in membris corporis lex carnis, ligans ea ne ad bonum sint mobilia secundum rationem, sicut dicitur, ad Roman. VII, 22 et 23 : *Condelector legi Dei secundum interiorem hominem : video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati quæ est in membris meis.* Et ibidem, ℣. 18 : *Nam velle adjacet mihi, perficere autem non invenio.*

Ignorantia vero est privatio luminis in ratione et in electione agendorum. Et de hoc dicitur, Jerem. IV, 22 : *Sapientes sunt ut faciant mala, bene autem facere nescierunt.* Et, Isaiæ, v, 21 : *Væ qui sapientes estis in oculis vestris, et coram vobismetipsis prudentes !* Et dicit Augustinus in libro contra Manichæum, quod hæc pœna causata est ex hoc, quod voluit esse sicut Deus, sciens bonum et malum. Unde per hoc penitus est in ignorantia agendorum : quam pœnam sequitur error electionis, ut dicit Augustinus, et difficultas studii in inquirenda veritate. Et dicitur, quod hoc accipitur ex illo verbo Domini, Genes. III, 17 : *In laboribus comedes ex ea.*

Concupiscentia vero est concupiscentia noxiorum, de qua dicitur, Proverb. I, 22 : *Usquequo, parvuli, diligitis infantiam, et stulti ea quæ sibi sunt noxia cupient ?*

Istæ sunt pœnæ quæ notatæ sunt a Sanctis, in quas incidimus ex peccato originali. Et hoc totum nihil habet quæstionis : quia Hieronymus expresse dicit : « Quidquid patimur, peccata nostra meruerunt. »

Quædam autem pœna est in futuro, de qua dubium est, et quærere oportet.

1. Dicitur enim communiter, quod carentia visionis Dei est pœna propria, respondens originali peccato in futuro. Et hoc non videtur. Quia carentia visionis Dei pœna communis est, et respondet omni mortali peccato : nullus enim decedens in mortali peccato videbit Deum. Et quod commune est, non potest esse proprium unius. Ergo non est pœna propria originalis peccati.

2. Adhuc, Videtur quod ignis sit pœna debita originali peccato. Augustinus

[1] Cf. ad Roman. VII, passim.

in libro de *Fide ad Petrum* : « Firmissime tene non solum homines ratione utentes, verum etiam parvulos qui sive in utero matris vivere incipiunt et ibi moriuntur, sive de matribus nati sine sacramento baptismatis de hoc sæculo transeunt, ignis æterni sempiterno supplicio puniendos [1]. » Si enim peccata propriæ actionis non habent nonnulli : habent tamen peccati originalis damnationem, quam carnali conceptione corrupta et nativitate traxerunt. Videtur ergo ex hoc, quod damnatio ignis pœna sit originalis peccati.

3. Adhuc, Omnibus qui sunt a sinistris dicetur : *Dicite a me, maledicti, in ignem æternum* [2]. Constat autem, quod qui in originali decedunt sine baptismo, a sinistris stabunt. Ergo eorum pœna erit ignis : ergo ignis est pœna originalis peccati.

Quæst. ULTERIUS quæritur de quadam pœna quam dicit Augustinus in libro de *Natura et gratia,* sic : « Ex vitiis naturæ non ex conditione fit quædam peccandi necessitas, de qua dicitur in Psalmo XXIV, 17 : *De necessitatibus meis erue me.* Et super illud Psalmi XXX, 8 : *Salvasti de necessitatibus animam meam,* Glossa : « Necessitates sunt infinitæ, ut nescire cor alterius, suspicari male de animo fideli, et bene de infideli, sequi veteres consuetudines. » Unde Augustinus in libro II *Confessionum* : « Dum peccato consentitur, fit consuetudo : dum consuetudo non revocatur, fit necessitas ad peccandum. » Videtur ergo, quod ex peccato originali homo incurrit necessitatem peccandi, quæ etiam est pœna peccati originalis.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod in veritate pœnæ originalis peccati multæ sunt, sicut dictum est. Et sunt propter hoc multæ, sicut etiam dicit Magister in *Littera* : quia multa notantur in peccato Adæ, superbia scilicet, avaritia, gula, et alia plura vitia, de quibus satis disputatum est supra in quæstione de *peccato primorum parentum* : et ibi etiam est disputatum in quæstione de *propriis pœnis primorum parentum.*

Ad 1. AD ID quod quæritur, Utrum carentia visionis Dei sit propria pœna originalis peccati ? Dicendum meo judicio, quod non, sed pœna communis est originalis et actualis mortalis, sicut bene probatum est per objectiones factas in contrarium.

Ad 2. AD ALIA quæ probant, quod ignis est propria pœna originalis peccati, dicendum quod ignis non est propria pœna originalis. Unde dicit Augustinus in *Enchiridion,* sic : « Mitissima sane omnium pœna erit eorum qui præter peccatum, quod originaliter contraxerunt, nullum insuper addiderunt : et in cæteris qui addiderunt, tanto quisque tolerabiliorem habebit damnationem, quanto hic minorem habuerit iniquitatem [3]. » Unde quod dicitur in auctoritatibus, quod ibunt in ignem æternum, non dicitur ratione adustionis quæ est in igne, scilicet quod sentiant adustionem, sed ratione tenebrositatis loci infernalis : quia, sicut dicit Gregorius in *Moralibus* : « Ignis inferni non lucet, nisi ad ostendendum ea quæ cum tristitia videntur. » Et ideo dicitur, Matth. XXII, 13, de servo nequam pigro : *Ligatis manibus et pedibus ejus, projicite eum in tenebras exteriores : ibi erit fletus et stridor dentium.*

Ad quæst. AD ID quod ultimo quæritur, Utrum necessitas peccandi sit pœna originalis peccati ?

Dicendum, quod necessitas duplex est, scilicet inevitabilitatis : et talem necessitatem homo non habet ex originali peccato, nisi ante reparationem per gratiam. Et est necessitas pronitatis non ad mortale, sed ad veniale : et talem ne-

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. de Fide ad Petrum, cap. 27.

[2] Matth. XXV, 41.

[3] S. AUGUSTINUS, In Enchiridion, cap. 93.

cessitatem habet homo, sicut sæpe supra dictum est, quod post reparationem per gratiam non potest homo dimittere, quin peccet venialiter : et propter hoc quotidie dicet : *Dimitte nobis debita nostra* [1]. Et hæc solutio firmatur per Augustinum in libro de *Perfectione justitiæ* sic dicentem : « Nec ratio, nec ordo justitiæ admittit, quod aliquis peccet in hoc quod vitare non potest. »

[1] Matth. vi, 12.

TRACTATUS XVIII.

DE PECCATO ACTUALI.

Expletis omnibus quæ de originali peccato quærenda esse videbantur, transeundum est ad trigesimam quartam distinctionem libri II *Sententiarum*, quæ incipit, ibi *Post prædicta de actuali peccato*.

QUÆSTIO CXIV.

De peccato actuali, et primo de veniali.

Quam quæstionem Magister in quinque dividit.

Primum est, quæ sit origo primi peccati? scilicet utrum res bona vel res mala?

Secundum, In qua re sit peccatum?

Tertium, Quid sit peccatum?

Quartum, De divisionibus peccatorum.

Quintum, De differentia eorumdem.

MEMBRUM I & II.

Quæ sit origo primi peccati, scilicet utrum res bona vel res mala? Et, In qua re sit peccatum[1] ?

Primo ergo quæritur, Quæ sit origo peccati?

Et dicit Magister, quod res bona. Quod non videtur esse :

1. Contrarium enim non oritur de contrario, sed potius destruitur : bonum et malum contraria sunt : ergo malum non oritur ex bono.

2. Adhuc, Matth. vii, 18 : *Non potest arbor bona malos fructus facere, neque arbor mala bonos fructus facere.* Unaquæque enim arbor ex fructu suo cognoscitur. Ergo videtur, quod malum non oritur ex bono, et e converso.

3. Adhuc, Matth. xiii, 27 et 28 : *Domine, nonne bonum semen seminasti in agro tuo? Unde ergo habet zizania?* Respondet Dominus : *Inimicus homo hoc fecit.* Ergo videtur, quod bonum semen sit a Deo : malum autem quod significatur per zizania, sit ab inimico qui

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXXIV, Art. 4 et 5. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

diabolum significat, ut ibidem in Glossa dicitur, sive principem tenebrarum. Ex hoc concluditur, quod malum non oritur ex bono.

4. Adhuc, Matth. vii, 16 : *Numquid colligunt de spinis uvas, aut de tribulis ficus?* Quasi dicat : Non. Videtur ergo, quod malum ex bono non oritur, nec e converso.

5. Adhuc, Lux non oritur a tenebris, nec e converso. Damascenus et Dionysius in libro de *Divinis nominibus* [1], dicunt, quod bonum est lumen spirituale, et malum tenebra. Ergo videtur, quod nec bonum oritur ex malo, nec malum ex bono : et sic videtur falsum esse, quod bonum sit origo mali.

Contra. Contra :

1. Augustinus in libro *Responsionum* contra Julianum hæreticum, qui dixit : Si ex natura peccatum est, tunc mala natura est. Respondet Augustinus : « Quæso, ut si potest, respondeat. Manifestum est ex voluntate mala tamquam ex arbore fieri omnia mala opera tamquam fructus malos, sed ipsam malam voluntatem unde dicit exortam, nisi ex bono? Si enim ex Angelo, quid est Angelus nisi bonum opus Dei. Si ex homine, quid est ipse homo nisi bona et laudanda natura? Imo quid erant hi duo antequam oriretur in eis mala voluntas, nisi bonum opus Dei, et bona et laudanda natura? » Malum ergo oritur ex bono.

2. Adhuc, Dionysius in libro de *Divinis nominibus* dicit, quod « malum non repugnat bono in quo est, et ex quo oritur. » Idem ibidem dicit, quod « malum non coalescit nisi in bono. » Ergo malum est ex bono et in bono.

3. Adhuc, Logice objiciunt quidam, quod privatio non est nisi circa habitum, nec oritur nisi ex habitu privato : malum privatio boni est : ergo circa bonum est : nec oritur nisi ex bono.

4. Adhuc, Sicut narrat Aristoteles in XIII *primæ philosophiæ*, Pythagoras dixit, quod locus mali in quo fundatur et est, non est nisi bonum. Ergo cum locus principium sit ortus et generationis ejus quod est in loco, videtur quod malum oritur ex bono, et est in ipso.

Quæst. Ulterius quæritur hic de hoc quod dicit Magister in illo cap. *Ideoque in his contrariis quæ bona et mala vocantur, illa dialecticorum regula deficit, qua dicunt, nulli rei duo simul inesse contraria.* Et subdit : « Cum autem bona et mala nullus ambigat esse contraria, non solum simul esse possunt, sed mala omnino sine bonis et nisi in bonis esse non possunt. Et hæc duo contraria ita simul sunt, ut si bonum non esset in quo esset malum, malum prorsus esse non posset. » Hoc autem videtur falsum : unum enim destructivum alterius, non potest cum ipso salvari : quia unum destruitur ex altero, et sic non est, et ideo non salvatur cum ipso.

2. Adhuc, Subjectum denominatur a forma quæ est in ipso, sicut album et nigrum dicitur, in quo est albedo et nigredo. Si ergo malum est in bono, bonum dicetur malum : et qui hoc dicunt, incidunt in maledictionem Prophetæ Isaiæ, v, 20 : *Væ qui dicitis malum bonum, et bonum malum : ponentes tenebras lucem, et lucem tenebras*, etc.!

Solutio. Solutio. Hæc quæstio subtiliter disputata est in principio istius summæ, tractatu de *Bono et malo,* quæstione, *Unde malum* [2] *?* et ideo breviter hic pertranseundo dicimus, quod sicut Magister ex verbis Augustini probat, malum non oritur nisi ex bono, sicut patet per auctoritates et rationes inductas : sed non oritur ex ipso in quantum bonum est, sed

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ Theologiæ, Tract. VI, Quæst. 26, Membr. 2, Art. 3. Tom. XXXI hujusce novæ editionis. Cf. etiam ibidem, Quæst. 27.

in quantum deficiens est a specie, modo, et ordine, quibus determinatur bonum. Bonum enim est, ut dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, quod « est a bono plantatum in bono et ad bonum [1]. » Unde si avertitur a bono a quo est, tunc avertitur a suo principio : et si avertitur a specie boni in qua plantatum est, tunc per aversionem a bono a quo est, caret modo debito quo esse debet bonum : et per aversionem a specie boni in qua est plantatum, caret specie : et per amissionem ordinis ad bonum, caret ordine : et sic caret omnibus his quibus determinatur bonum secundum rationem boni, et non retinet nisi id quod est subjectum boni, quod est ens quoddam a Deo creatum. Et sic oritur ex eo malum et in Angelo et in homine : quia sic procedens in actum, non potest procedere nisi in actum malum, qui peccatum est et malum. Unde Augustinus in *Enchiridion* : « Peccatum est actus incidens ex defectu boni. » Et sic malum oritur ex bono, hoc est, ex eo quod est bonum non in quantum bonum, sed in quantum deficiens est a ratione boni.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod contraria non oriuntur ex se invicem, sed potius destruunt se : nec malum oritur ex bono in quantum bonum est, sed in quantum deficiens est a bono. Et sic unum contrariorum semper oritur ex altero in omni motu : quia ex continua abjectione albi oritur nigrum : et sic est in omnibus aliis.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod verba Domini intelliguntur per se : quia arbor mala in quantum mala, non potest fructus bonos facere, nec e converso : sed arbor quæ est mala, per defectum boni, licet bona sit in quantum est, quia omne quod est, bonum est in quantum est, potest facere malos fructus.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod semen bonum non est nisi a Deo : semen autem malum in quantum malum, est ab inimico. In quantum vero est, sic bonum est, et a Deo est.

Ad aliud dicendum eodem modo, quod spinæ in quantum spinæ, hoc est, in quantum deficiunt a bono vitis, non proferunt uvas : tamen in quantum sunt, sunt natura bona quædam, sed deficiens a bono vitis. Ad

Ad aliud dicendum, quod lux non oritur ex tenebris, nec e converso per se : sed ab occasu lucis oritur tenebra, cum tenebra nihil sit nisi defectus lucis, ut dicit Augustinus, et malum nihil aliud sit nisi defectus boni. Ad

Ad illa quæ inducuntur in contrarium, dicendum quod concedenda sunt, et procedunt secundum dicta Sanctorum et secundum fidem Catholicam. Ad ob.

Ad id quod ulterius quæritur de regula dialecticorum, dicendum quod regula dialecticorum non fallit si recte intelligatur : quia quando dicitur, quod duo contraria non possunt simul esse in eodem, intelligitur secundum idem et per se : et sic numquam fallit. Quando autem malum dicitur esse in bono, et e converso, hoc non est secundum idem, sed malum inest secundum defectum eorum quibus determinatur bonum, modo scilicet, specie, et ordine : bonum autem secundum id quod est natura quædam et substantia a Deo creata. Ad qu. A

Ad ultimum dicendum, quod verum est, quod subjectum denominatur a forma quæ est in ipso : sed nihil prohibet duas formas contrarias esse in eodem, non secundum idem, et ab utraque denominari secundum quid, non simpliciter. Ad

Et quæ inducuntur de maledictione Prophetæ solvit ipse Augustinus dicens, quod Propheta intelligit de bonis per se, et malis per se, sicut sunt virtutes et vitia : sicut qui diceret castitatem esse malum, et adulterium bonum, ille incideret in maledictionem Prophetæ : sed

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

non ille qui dicit, quod id quod est bonum per naturam et substantiam, est malum per defectum eorum quibus determinatur bonum.

Quod secundo quæritur, In qua re sit peccatum sicut in subjecto? jam patet solutio per id quod jam disputatum est supra.

MEMBRUM III.

Quid sit peccatum [1]?

Tertio quæritur, Quid sit peccata? Quam quæstionem Magister disputat in libro II *Sententiarum*, in distinct. XXXV, ibi, *Post hæc videndum est quid sit peccatum*. In distinctione XXXIII, in qua quærendum fuit, in qua re sit peccatum, determinat cum illa quæstione quæ est de origine peccati.

Hic vero quærendum est, Quid sit peccatum?

1. Et ponit Magister duas definitiones, utramque Augustini.

Prima est : « Peccatum est omne dictum vel factum vel concupitum quod fit contra legem Dei [2]. »

2. Secunda est ex libro de *Duabus animabus* : « Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat [3]. »

3. Inveniuntur etiam aliæ et ab aliis sanctis datæ.

Augustinus in libro de *Libero arbitrio* : « Peccatum est spreto incommutabili bono rebus mutabilibus adhærere [4]. »

4. Adhuc, Ambrosius in libro de *Paradiso* : « Peccatum est prævaricatio legis divinæ, et cœlestium inobedientia mandatorum [5]. »

5. Adhuc, Augustinus in libro de *Vera religione* : « Peccatum est appetere quæ Christus contempsit, vel fugere quæ sustinuit. »

6. Adhuc, Augustinus, « Peccatum est carentia debitæ justitiæ ex propria voluntate procedens. »

Objicitur autem contra primam : quia illa tantum videtur dari de actuali mortali, sicut et ibidem dicit Magister : et sic videtur, quod definitio in plus sit quam nomen, quod inconveniens reputatur in VII *Topicorum*. Veniale autem peccatum est aliquod dictum vel factum contra legem Dei : et tamen non est mortale : compatitur enim secum gratiam : ergo definitio est male assignata.

Contra secundam objicitur, quod non videtur dari de peccato ut peccatum est, sed potius de peccato ut est iniquitas. Et hoc probatur per Augustinum, qui tractans illud epist. I Joannis, III, 4 : *Omnis qui facit peccatum, et iniquitatem facit*. Et peccatum est iniquitas, sicut dicit in Glossa, νόμος Græce, Latine *lex*. Inde anoma, iniquitas, quæ contra legem Dei fit, quasi sine lege. Et ideo dicit : « Peccatum est iniquitas : quidquid enim peccamus, contra legem Dei facimus. Unde, Psal. CXVIII, 119, dicitur : *Prævaricantes reputavi omnes peccatores terræ* : quia non custodierunt legem : non solum, qui legem scriptam contemnunt, sed etiam qui innocentiam legis naturalis corrumpunt. » Videtur ergo, quod peccatum hic non definitur ut peccatum, sed ut iniquitas, et ut inobedientia quædam est : et ita videtur ista definitio dari de hoc quod accidit

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXXV, Art. 1 et 3. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. XXII contra Faustum.

[3] Idem, Lib. de Duabus animabus, cap. 11.

[4] Idem, Lib. de Libero arbitrio, cap. 16.

[5] S. Ambrosius, Lib. de Paradiso, cap. 8.

peccato, et non de eo quod essentialiter convenit peccato : accidit enim peccato contra legem Dei esse : et sic definitio est male data, quia non per essentialia, sed per accidentalia datur.

Similiter objicitur contra tertiam :

1. Secundum enim illam videtur, quod omne peccatum actuale procedit ex contemptu : quod omnino falsum est : multa enim sunt peccata ex infirmitate, et multa ex ignorantia.

2. Adhuc, Contra ordinem partium positarum in definitione objicitur : quia peccatum actuale distinguitur penes conversionem ad mutabile bonum, sicut gula, luxuria, et hujusmodi. Si ergo hoc est principale in definitione, primo deberet poni, et non ultimo.

3. Adhuc, In omni peccato est aversio a bono incommutabili ad bonum commutabile, ut dicit Augustinus tractans illud Jeremiæ, II, 13 : *Duo mala fecit populus meus : me dereliquerunt fontem aquæ vivæ, et foderunt sibi cisternas, cisternas dissipatas, quæ continere non valent aquas.* Per illa ergo duo deberet definiri, et non per contemptum et adhæsionem.

Similiter objicitur contra quartam : prævaricatio enim est formale in peccato et commune, et per hoc non specificatur in actuale peccatum : definitio autem debet dicere esse actualis peccati secundum quod est actuale : cum ergo non distinguatur per hoc a peccato cordis et a peccato oris, videtur quod definitio mala sit.

Similiter objicitur contra quintam : quia circa multa est peccatum quæ Christus nec contempsit nec sustinuit : et sic definitio insufficiens est.

Similiter objicitur contra sextam et ultimam :

1. Carentia enim debitæ justitiæ est in actuali et originali : ergo videtur, quod illa definitio non sit convertibilis cum actuali.

2. Adhuc quod dicit, *Ex propria voluntate procedens*, videtur inconvenienter esse dictum : quia per hoc quod dicit, *Carentia debitæ justitiæ*, peccatum est malum : et nullum malum potest esse volitum : quia dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus* [1], malum est innaturale, incausale, involuntarium, infœcundum et pigrum : et penitus nihil appetit, nec appetere potest : quia appeteret suam destructionem, quod esse non potest : male ergo dicit, *Ex propria voluntate procedens.*

Adhuc, Cum in omni peccato sit aversio ab incommutabili bono, et conversio ad bonum commutabile, quæritur, Utrum in peccato sint sicut duo? Quæst

Videtur, quod sicut duo, propter auctoritatem supra inductam, Jerem. II, 13 : *Duo mala fecit populus meus.*

Contra : In omni motu unus est recessus a termino a quo, et accessus ad terminum ad quem : et hæc duo faciunt unum motum. Cum ergo in omnibus definitionibus supra inductis hæc duo ponantur ut duo et non ut unum, videtur quod omnes male sint assignatæ.

Adhuc, Cum unius rei unica sit definitio, quæritur, Penes quid accipiuntur tot definitiones? Quæst.

Solutio. Dicendum ad id quod contra primam objicitur, quod veniale peccatum, peccatum quidem est quod in dicto vel facto vel concupito consistit : sed directe non est contra legem Dei, sed magis præter legem Dei. Unde in hoc quod dicit, *Contra legem Dei*, coarctatur definitio ad mortale : et sic nomen et definitio sunt æqualis ambitus in communitate. Solutio Ad difin.

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

Ad diffin. 2. Ad id quod objicitur contra secundam, dicendum quod peccatum non est peccatum nisi quia vetatur a justitia divina : quia illi non congruit, cui si congrueret, peccatum non esset. Et ideo non accidit peccato iniquitatem esse, sed per se convenit ei, sicut patet in Glossa ibidem ab Augustino posita. Unde definitur ex his quæ per se et essentialiter conveniunt peccato et non per accidens.

Ad diffin. 3. Ad 1. Ad id quod contra tertiam objicitur, dicendum quod cum dicitur, *Spreto*, intelligitur de contemptu reali, qui est in omni peccato actuali, sive sit ex infirmitate, sive ex ignorantia sive ex malitia. In omnibus enim illis præponitur bonum commutabile bono incommutabili, et sic spernitur.

Ad 2. Ad id quod objicitur de ordine partium, dicendum quod naturalis est : quia spernere bonum incommutabile, formale est in peccato, per quod peccatum ponitur in esse peccati et mali. Per converti autem ad bonum commutabile, non distinguitur nisi in esse mali per materiam circa quam est. Unde conversio ad bonum commutabile, nihil haberet peccati, nihil mali, nisi esset aversio quæ adjuncta est tali conversioni.

Ad 3. Et quod dicitur : *Duo mala fecit populus meus*, etc. Dicendum est, quod in uno peccato est duplex ratio peccati : quod enim dereliquerunt fontem aquæ vivæ, est aversio : et quod foderunt sibi cisternas, hoc est conversio ad bonum commutabile : in quo tamen non sunt aquæ satiantes sitim concupiscentiæ : quia temporalia bona non satiant, eo quod simpliciter non sunt, sed secundum quid, ut hic scilicet et nunc : bonum enim simpliciter et ubique et semper est bonum.

Ad diffin. 4. Ad id quod objicitur contra quartam, dicendum quod illa definitio bona est et valde conveniens omni peccato mortali, sive sit in dictis, sive in factis. Actuale enim dicitur ab actu generali, sive sit actus cordis, sive actus oris, sive actus operis præsumptus contra obedientiam cœlestium mandatorum. In quodlibet enim illorum est prævaricatio legis divinæ, quæ lex regula est tam oris, quam cordis, et etiam operis : omnia enim regulantur ad ipsam. Et propter hoc dicitur in Psalmo xxxvi, 31 : *Lex Dei in corde ipsius, et non supplantabuntur gressus ejus.*

Ad id quod objicitur contra quintam, similiter respondendum est sicut supra, quod intelligitur de peccato actuali. Christus enim omnia contempsit quæ non approbavit : et omnia sustinuit quæ invitus toleravit, sicut omnia peccata in se vel in alio sustinuit : et sic generalis efficitur definitio. Ad diffin. 5.

Ad id quod objicitur contra sextam et ultimam, dicendum quod carentia debitæ justitiæ aliter est in originali, et aliter in actuali. In originali est carentia debitæ justitiæ, quæ debetur naturæ innocenti si sine peccato perstitisset. In actuali autem carentia debitæ justitiæ personalis, quæ rectificat cor, et os, et opera. Ad diffin. 6. Ad 1.

Et quod dicitur, *Ex propria voluntate procedens*, dicendum quod hoc additur tamquam causa efficiens : quia dicit Augustinus, quod peccatum est adeo voluntarium, quod si non sit voluntarium, non sit peccatum. Ad 2.

Et ad hoc quod inducitur de Dionysio, dicendum quod malum non potest esse volitum sicut bene probat objectio : sed id quod est malum in actu, in verbis, in cogitatis, potest esse volitum. Proverbiorum ii, 14 : *Lætantur cum male fecerint, et exsultant in rebus pessimis.*

Ad id quod ulterius quæritur, Utrum aversio et conversio sunt in peccato ut unum, vel ut duo? Ad quæst. 1.

Dicendum, quod ut duo constituentia unum peccatum, in quo aversio est ut forma, conversio ut materia, sicut supra dictum est.

Ad id quod contra objicitur de motu, dicendum quod bene simile est, et bene

aptatum : terminus enim a quo semper est in abjectione, terminus ad quem semper in assumptione, ut in motu actualis peccati in commutabile bonum continue abjicitur, commutabile semper assumitur per delectationem, sicut dicitur, Jacobi, I, 14 : *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua, abstractus et illectus.* Glossa : « Abstractus a bono incommutabili, illectus a bono commutabili. » Et dicendum, quod in omnibus definitionibus hæc duo ponuntur ut constituentia peccatum, ut dictum est : et ideo omnes bene datæ sunt.

Ad quæst. 2. Ad id quod ultimo quæritur, dicendum quod licet unius rei unicum sit esse et unica definitio essentialis : tamen illud esse diversos habet respectus et comparationes ad diversas causas, materialem, formalem, et finalem. Et ad materiam comparatur tripliciter : quia triplex est materia peccati, scilicet in qua, ex qua, et circa quam datur peccatum.

Unde prima datur per materiam in qua est peccatum, quod est dictum, vel factum, vel concupitum : et per defectum formæ regulantis ad virtutem, quæ notatur in hoc quod dicitur, *contra legem Dei.*

Secunda datur per causam efficientem quæ est voluntas : et per defectum formæ regulantis, quæ est justitia generalis secundum quod definitur ab Anselmo, quod « justitia est rectitudo voluntatis. »

Tertia datur per duo quæ sunt essentialia omni actuali peccato : unum formale, et alterum materiale : quæ sunt aversio et conversio, sicut sæpe dictum est.

Quarta datur per defectum formæ regulantis in actibus ad finem debitum.

Quinta datur per materiam in qua est peccatum, scilicet in his quæ Christus contempsit et sustinuit, eo modo quo supra expositum est : et per causam efficientem quæ est appetitus.

Sexta et ultima datur per id quod est formale in peccato, quod est carentia debitæ justitiæ, et per causam efficientem quæ est propria voluntas.

MEMBRUM IV.

De divisionibus peccatorum.

Quarto, Quæritur de divisionibus peccatorum.

Inveniuntur autem sex divisiones a Sanctis traditæ.

Prima est penes reatum peccati, et illa est, quod peccatum aliud est veniale, aliud mortale.

Secunda datur penes instrumenta peccati, quibus peccatum perficitur, et illa est hæc : Peccatum aliud cordis, aliud oris, aliud operis : sicut etiam supra dictum est, quod peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei.

Tertia datur penes materiam in qua est peccatum, et est hæc : Peccatum aliud superbia, aliud invidia, aliud acedia, aliud ira, aliud luxuria, aliud gula.

Quarta datur penes causas ex quibus oritur peccatum, et est hæc : Peccatum aliud est ex infirmitate, aliud ex ignorantia, aliud ex industria sive ex certa malitia.

Quinta datur penes inclinantia ad peccatum, et est Augustini hæc : Peccatorum aliud est ex timore male humiliante, aliud ex amore male inflammante. Et est in Glossa super illud Psalmi LXXIX, 17 : *Incensa igni et suffossa.*

Sexta datur penes fines peccatorum, et hæc est : Peccatum aliud est ex concupiscentia carnis, aliud ex concupiscentia oculorum, aliud ex superbia vitæ. Et est in Glossa super illud epist. I Joannis, II, 16 : *Omne quod est in*

mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitæ.

Præter has sex inveniuntur adhuc duæ a sanctis traditæ. Una est penes eum in quem peccatur, et est hæc : Peccatum aliud in Deum, aliud in proximum, aliud in seipsum, secundum quod etiam supra dictum est, quod peccatum est spreto bono incommutabili mutabilibus rebus adhærere. Peccatum enim in Deum spernit incommutabile bonum. In seipsum vel in proximum adhæret mutabili bono, quod ipse est, vel proximus est.

Alia datur penes formale in peccato, et est hæc : Peccatorum aliud delictum, aliud commissum, secundum quod etiam supra dictum est, quod peccatum est actus incidens ex defectu boni.

Quæritur ergo de omnibus istis divisionibus, et primo de prima, quæ est, quod peccatum aliud veniale, aliud mortale.

Incipiendum est ergo de veniali, ut de infimo ad superiora progrediamur.

De veniali quæremus in genere duo, scilicet de veniali in se quid sit, et in comparatione ad gratiam quærendo quam oppositionem habet ad gratiam.

In se de veniali quæremus quinque.

Primum est, An sit macula in anima? et, Si macula est, in quo differt a macula mortalis peccati?

Secundum est, Utrum sit malum voluntarium, et quare dicatur *veniale ?*

Tertium, Quid sit veniale, et in quo differat a mortali ?

Quartum est, Quam proportionem habet ad mortale, et quæ sit radix ejus, et in quo sit sicut in subjecto? et, Utrum in hac vita aliquis possit esse sine veniali? et, Utrum veniale possit fieri mortale, vel non?

Quintum est, Utrum omne veniale venia dignum sit, vel aliquod puniatur æternaliter in peccante ?

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS I.

Utrum veniale peccatum sit macula in anima? et, Si macula est, in quo differt a macula mortalis peccati, et in quo conveniat ?

Ad primum proceditur sic :

1. Videtur, quod veniale sit macula in anima. Gregorius in *Moralibus* distinguens inter crimen et culpam dicit sic : « Culpa polluit, crimen exstinguit[1]. » Veniale peccatum culpa est, quod per se patet. Ergo polluit. Videtur ergo quod polluit imaginem Dei et maculam relinquit.

2. Adhuc, Augustinus in libro XII de *Trinitate :* « Ratio cum ad inferiora et superiora percipienda, quæ non privatim, sed communiter ab omnibus qui talia diligunt, sine ulla angustia vel invidia casto possidentur amplexu, vel sibi vel aliis consulit : et fallatur in aliquo per ignorantiam temporalium, quia et hoc temporaliter gerit, et modum agendi non teneat quem debebat, humana est tentatio[2]. » Sed humana tentatio veniale peccatum est. Ergo macula venialis erit in inferiori parte rationis : et sic veniale macula est in anima.

3. Adhuc, Videtur etiam, quod sit in superiori parte rationis : superior enim pars est, ut dicit Augustinus in libro XII de *Trinitate*[3], qua convertimur ad

[1] S. Gregorius Magnus, Lib. XXI Moralium, cap. 9.

[2] S. Augustinus, Lib. XII de Trinitate, cap. xxxiii 10.

[3] Idem, Ibidem, cap. 3.

Deum : et sicut idem dicit in libro de *Conflictu vitiorum et virtutum*, in tali conversione sæpe per subreptionem veniunt cogitationes blasphemiæ et mala quæ maculant mentem et orantes : et non possunt dici mortalia peccata : ergo videtur, quod veniale polluit et maculat etiam superiorem partem rationis.

Quæst. SECUNDO quæritur, In quo differat a macula mortalis, et in quo conveniat ?

Et videtur, quod in nullo differat.

1. Dicit enim Augustinus in libro de *Doctrina Christiana* et in libro LXXXIII *Quæstionum*, quod « omnis humana perversitas est, vel uti fruendis, vel frui utendis : » hæc in utroque est tam veniali quam mortali : ergo videtur, quod in maculando animam non differat.

2. Adhuc, Si differret, hoc esset vel in conversione, vel in aversione : sed in utroque aversio est ab incommutabili bono, et conversio ad bonum commutabile : ergo videtur, quod maculæ quibus maculant animam, non differant.

3. Adhuc, Si differunt, tunc differunt vel ratione principii, vel ratione finis, vel ratione modi qui dicit formam. Ratione principii non differunt : quia in utroque est principium mala voluntas. Ratione finis non differunt : quia in utroque est finis conversio ad mutabile bonum, in quo quærit delectari peccator. Ratione modi sive formæ non differunt : quia in utroque qui peccat, peccat abstractus et illectus.

Solutio. SOLUTIO. Ad primo quæsitum dicendum, quod utrumque maculat animam, sed diversa macula. Dicit enim Gregorius, quod « veniale obscurat, mortale obtenebrat : eo quod mortale non secum lucem compatitur et pulchritudinem gratiæ, quam secum compatitur veniale. »

Et per hoc patet solutio ad tria prima : utrumque enim imprimit maculam, sed unum obscurantem, alterum obtenebrantem : et hoc tam in inferiori parte rationis, quam in superiori, sicut est objectum.

Ad quæst. AD ID quod ulterius quæritur, dicendum quod jam fere patet solutio : maculæ enim utrique conveniunt in hoc quod maculæ sunt, sed differunt secundum qualitatem et quantitatem peccatorum, ex quibus sunt.

Ad 1. AD PRIMUM ergo quod contra objicitur, dicendum quod licet in utroque sit uti fruendis, et frui utendis : tamen valde inæquale est et dissimile : quia qui fruitur utendis mortaliter, ille creaturam ponit finem dilectionis : et hæc est completa perversitas : quia autem venialiter, non ponit finem dilectionis in creaturis, sed adhæret eis plus quam debet.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod licet in utroque sit aversio et conversio, tamen valde inæqualiter : quia aversio mortalis omnino abstractio est et habitualis : quia non remanet in eo gratia per quam habitualiter conjungatur. In veniali autem non est sic : non enim avertitur nisi secundum actum, quia scilicet tunc non convertitur secundum actum in summum bonum.

Ad 3. AD ULTIMUM dicendum, quod differunt ratione omnium illorum trium. Voluntas enim non est æqualiter mala in veniali et in mortali. Nec mutabile bonum est æqualiter finis, ut paulo ante dictum est. Nec modus est æqualis : quia mortaliter peccans omnino abstrahitur et omnino allicitur a bono commutabili : et hoc non est in peccante venialiter, quia non abstrahitur nec allicitur, nisi secundum actum ut tunc : simpliciter autem potest esse non abstractus et non illectus propter gratiam gratum facientem quam secum compatitur veniale.

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS II.

Utrum peccatum veniale sit malum voluntarium ? et, Quare dicatur veniale ?

Secundo quæritur, Utrum veniale sit malum voluntarium, et quare dicitur veniale?

Videtur enim malum esse voluntarium.

1. Augustinus in libro de *Vera religione :* « Peccatum adeo voluntarium est, quod si non sit voluntarium, non est peccatum [1]. » Constat autem, quod veniale est peccatum et malum. Ergo est malum voluntarium.

2. Adhuc, Omne peccatum est in libero arbitrio in quo homo differt a brutis, quæ aguntur et non agunt : liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis : ergo omne peccatum est voluntarium : peccatum veniale est peccatum et malum : ergo malum voluntarium.

3. Adhuc, Peccatum est de his quæ sunt in nobis : aliter non esset peccatum. In nobis sunt quæ sunt de libera electione et voluntate : quia dicit Aristoteles in II *Ethicorum,* quod voluntarium est, cujus principium est in ipso consciente singularia. Tale est veniale peccatum, et est malum. Ergo malum voluntarium.

Sed contra. CONTRA :

1. Proverb. XXIV, 16, super illud : *Septies cadet justus, et resurget : impii autem corruent in malum,* Glossa : « Sæpe per ignorantiam, vel subreptionem, vel per oblivionem, vel per fragilitatem carnis sive volentes sive inviti peccamus. » Sed justus non cadit nisi venialiter. Ergo aliquod veniale fit invite : ergo sine voluntate : non ergo veniale est malum voluntarium.

2. Adhuc, Ad Roman. VII, 20 : *Si quod nolo, illud facio.* Glossa ibidem dicit, quod loquitur de veniali peccato, quod facimus etiam nolentes : non ergo omne veniale est malum voluntarium.

ULTERIUS quæritur hic, Quare veniale dicitur veniale peccatum? Quæst.

Videtur enim, quod non deberet dici : quia

1. Cuilibet malo debetur pœna : ergo nullum est venia dignum : nullum ergo est veniale peccatum : videtur enim esse oppositio in adjecto.

2. Adhuc, Species quæ contra se dividuntur, oppositas debent habere differentias : veniale et mortale species peccati sunt contra se divisæ : ergo oppositas debent habere differentias : mortale morte æterna dignum est : ergo veniale est, quod pœna dignum est non æterna : quia sic habent oppositionem in differentiis, et non in genere : non ergo simpliciter debet dici veniale.

3. Adhuc, Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa,* et Gregorius Nyssenus in libro de *Homine,* et Aristoteles in II *Ethicorum* dicunt, quod solum peccatum quod est involuntarium per ignorantiam vel per violentiam, meretur ignoscentiam et misericordiam et non pœnam. Non igitur generaliter debet dici peccatum veniale, sed quoddam tantum, scilicet quod fit per ignorantiam vel per violentiam.

SOLUTIO. Ad primo quæsitum dicendum, quod peccatum veniale est malum voluntarium. Solutio.

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. de Vera religione, cap. 14.

Unde tria inducta quæ hoc probant, concedenda sunt et procedunt.

Ad object. 1. Ad id quod in contrarium objicitur, est dicendum, quod illa Glossa ponit inclinantia ad peccatum, et instigantia, quæ licet aliquando sint invita, actus tamen peccati semper est voluntarius : nec esset peccatum si non esset voluntarium.

Ad object. 2. Ad aliud dicendum eodem modo, quod Glossa loquitur in persona damnati hominis, qui licet ex damnatione necessitatem habeat peccandi etiam aliquando invitus, actus tamen peccati semper est voluntarius. Ante reparationem enim gratiæ non potest non peccare mortaliter : post reparationem vero non potest non peccare venialiter, ut in antehabitis determinatum est.

Ad quæst. Ad id quod quæritur ulterius, Quare dicatur veniale ?

Dicendum, quod *veniale* tripliciter dicitur, scilicet ex genere, sicut illud quod secundum totam generalitatem suam venia dignum est, sicut otiosum verbum. Et ab eventu dicitur veniale, sicut quando mortale per eventum pœnitentiæ factum est venia dignum. Et ex circumstantia dicitur veniale, sicut peccatum in Patrem quod fit ex infirmitate, dicitur remissibile et venia dignum : et similiter peccatum in Filium, quod fit ex ignorantia : peccatum vero in Spiritum sanctum irremissibile dicitur, et in hoc sæculo, et in futuro [1], quia fit ex certa malitia, et non habet circumstantiam quæ faciat ipsum dignum remissione. Et licet sic tripliciter dicatur *veniale*, tamen hic non quærimus nisi de veniali quod est veniale ex genere, quod dicitur veniale, quia ex seipso parva malitia est et venia dignum.

Ad 1. Ad primum ergo quod contra hoc est, dicendum quod licet veniale peccatum pœna dignum sit, tamen quia secum compatitur gratiam gratum facientem, illa pœna quasi non reputatur pœna : et est pœna illa, sicut dicitur in *Ecclesiasticis dogmatibus*, sicut quod dicimus quotidie : *Dimitte nobis debita nostra* [2], et tonsio pectoris, et aspersio aquæ benedictæ, et benedictio pontificalis, et cætera remedia quæ habet Ecclesia contra veniale. De quibus dicitur, Matth. xi, 29 et 30 : *Tollite jugum meum super vos, et discite a me, quia mitis sum et humilis corde... Jugum enim meum suave est, et onus meum leve.* Et, Joel, ii, 13 : *Convertimini ad Dominum Deum vestrum, quia benignus et misericors est, et præstabilis super malitia.* Unde tales pœnæ non reputantur pœnæ, sed potius venia. Nec est oppositio in adjecto : quia tale peccatum licet peccatum sit et malum, tamen ex seipso habet, quod tali venia dignum est : quia non simpliciter est peccatum, sed potius dispositio et inclinatio ad peccatum.

Ad Ad aliud dicendum, quod oppositas habent differentias veniale et mortale : quia mortale morte æterna dignum est, quæ simpliciter est pœna : veniale autem pœna dignum est, quæ jam habet admixtam veniam. Nec genus quod est peccatum actuale, prædicatur univoce de veniali et mortali, sed per prius et posterius : et ideo etiam non oportet, quod differentiæ constitutivæ perfectam habeant oppositionem.

Ad Ad ultimum dicendum, quod tale peccatum quod est involuntarium per ignorantiam et per violentiam, non est veniale ex genere, sed ex circumstantia. Et ideo illa objectio non habet hic locum : quia hic loquimur de veniali quod est veniale ex genere, sicut paulo ante dictum est.

[1] Matth. xii, 31 et 32 ; Marc. iii, 28 et 29 ; Luc. xii, 10.

[2] Matth. vi, 12.

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS III.

Quid sit peccatum veniale ? et, In quo differat a mortali ?

Tertio quæritur, Quid sit peccatum veniale, et in quo differat a mortali ?

1. Et videtur, quod peccatum veniale sit, quod est venia dignum ex parvitate reatus : quia hoc dicitur per nomen.

2. Adhuc, Venia et ignoscentia convertuntur, et idem dicere videntur. Sed facile Deus ignoscit omne peccatum. Ezechiel. xviii, 21 et 22 : *Si impius egerit pœnitentiam ab omnibus, peccatis suis,... omnium iniquitatum ejus, quas operatus est, non recordabor.* Ergo omne peccatum videtur esse veniale, quia facile ignoscitur : et non videtur differre a mortali, quod falsum est.

3. Adhuc, Isa. lv, 7 : *Derelinquat impius viam suam, et vir iniquus cogitationes suas, et revertatur ad Dominum, et miserebitur ejus : et ad Deum nostrum, quoniam multus est ad ignoscendum.* Non distinguit inter peccata venialia et mortalia, sed in omnibus dicit facilem ad ignoscendum. Ergo videtur, quod in hoc veniale non differt a mortali.

4. Adhuc, Joel, ii, 12 : *Convertimini ad me in toto corde vestro.* Et ex hoc idem arguitur quod prius.

Quæst. Ulterius quæritur, In quo veniale differt a mortali ?

Et videtur, quod proportionalia sunt : quia in utroque est delectatio in commutabili bono et finito : finiti enim ad finitum proportio est : ergo videtur, quod ad minus sint proportionalia veniale et mortale.

Contra : Sed contra.

1. Venialiter peccans delectatur in commutabili bono citra Deum : mortaliter peccans delectatur in commutabili bono ultra Deum : et hæc duo distant in infinitum. Infiniti ad finitum et finiti ad infinitum nulla est proportio.

2. Adhuc, Peccato mortali debetur reatus æternus et pœna æterna : veniali peccato reatus pœnæ temporalis : æternum et temporale nullam habent proportionem : ergo veniale et mortale nullam habent proportionem.

Solutio. Ad id quod primo objicitur, dicendum, quod proprie peccatum veniale est, quod non est dignum pœna æterna, et compatitur secum gratiam gratum facientem, quæ semper impetrat veniam, et levi remissivo remittitur, sicut tonsione pectoris, et aspersione aquæ benedictæ, etc., ut supra diximus. Solutio.

Ad primum ergo dicendum, sicut dicit objectio, quod veniale est, quod ex se venia dignum est. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod non omne peccatum facile remittitur ex se, sed ex gratia compunctionis et bonitate remittentis : sicut etiam remittitur mortale quod non est veniale nisi ab eventu, sicut in antehabitis dictum est. Ad 2.

Ad auctoritatem Isaiæ et Joel, dicendum eodem modo, quod loquuntur de peccato quod est remissibile ex bonitate remittentis, et gratia compunctionis. Ad 3 et 4.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod peccatum mortale et veniale dupliciter possunt considerari, scilicet secundum delectationem ex qua oriuntur, et secundum reatum quo obligant ad pœnam. Et primo modo adhuc dupliciter considerantur, scilicet secundum ipsam delectationem in seipsa consideratam, et secundum delectationem comparatam ad bonum in quo delectatur. Si primo modo : tunc utraque finita est, et Ad quæst.

sunt proportionabilia : et sic procedit argumentum primum. Si secundo modo : tunc delectatio venialis est in bono commutabili citra Deum, et delectatio mortalis supra Deum et contra Deum : quæ distant in infinitum, et sic non sunt proportionalia : et sic procedit objectio secunda. Similiter si considerantur in reatu obligationis ad pœnam æternam et temporalem, distant in infinitum, et sic non sunt proportionalia : et sic procedit objectio tertia.

Unde omnes objectiones procedunt, et per distinctionem soluta est quæstio.

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS IV.

Quæ sit radix peccati venialis, et in quo sit sicut in subjecto? et, Utrum in hac vita aliquis esse possit sine eo? et, Utrum veniale possit fieri mortale, vel non?

Quarto quæritur, Quæ sit radix venialis?

Et, In quo sit sicut in subjecto?

Et, Utrum in hac vita aliquis possit esse sine eo?

Et, Utrum veniale possit fieri mortale, vel non?

Quæst. 1. Quæritur ergo, Quæ sit radix ejus?

Et videtur, quod libido.

1. Augustinus in libro de *Libero arbitrio* dicit, quod libido est improba voluntas ex qua procedit peccatum in eo quo male libet : veniale peccatum est, et male libet : ergo procedit ex libidine sicut ex radice.

2. Adhuc, Augustinus in *Hypognosticon* : « Omne quod male libet, libido est. » Peccatum veniale male libet. Ergo libido est vel ex libidine est.

Ulterius quæritur, In quo est sicut in subjecto? Quæst. 2.

Et videtur, quod in inferiori parte rationis, vel in sensualitate : quia, sicut in præhabitis ostensum est, peccatum consummatur in nobis sicut in primis parentibus, ita quod sensualitas suadet, inferior pars rationis decipitur sicut mulier, superior pars rationis avertitur a bono incommutabili : ergo videtur, quod in superiori parte rationis non sit veniale : ergo est vel in inferiori parte, vel in sensualitate.

Contra : Sed contra.

Proverb. xxiv, 16, super illud : *Septies in die cadet justus, et resurget,* Glossa : « De levibus peccatis agit, sine quibus hæc vita non ducitur. » Per ignorantiam vel oblivionem vel subreptionem vel per necessitatem carnis singulis diebus inviti vel nolentes peccamus. Ignorantia et subreptio cadunt in inferiorem partem rationis. Ergo et veniale peccatum.

Ulterius quæritur, Si aliquis possit esse sine veniali in hac vita? Quæst. 3.

Videtur, quod non.

1. Proverb. xx, 9 : *Quis potest dicere : Mundum est cor meum : purus sum a peccato?* Quasi dicat : Nullus. Et constat, quod non loquitur de mortali, sine quo multi sunt : ergo videtur, quod loquitur de veniali : ergo nullus in hac vita potest esse sine veniali peccato.

2. Adhuc, Augustinus super illud epist. I Joannis, i, 8 : *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus,* etc. : « Impossibile est sanctum aliquem aliquando in terrenis non cadere peccatis. »

3. Adhuc, Idem in libro *Retractationum* : « Sicut non impediunt a vita æterna justum peccata venialia, sine quibus vita ista non ducitur : sic ad salutem æternam nihil prosunt impio ali-

qua bona opera, sine quibus vita cujuslibet pessimi difficiliter invenitur. » Ergo nullus est sine peccato veniali.

4. Adhuc, Idem, ibidem in eodem libro : « Nemo utens liberæ voluntatis arbitrio, hic vivere potest sine peccato. » Et constat, quod hoc non intelligit de mortali. Ergo de veniali : et sic nullus sine veniali in hac vita potest esse.

est 4. Ulterius quæritur, Utrum veniale possit fieri mortale?

Et videtur, quod sic.

1. Augustinus : « Nihil est adeo veniale quod non possit fieri mortale, dum placet. » Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

2. Adhuc, Idem super illud Psalmi XXXIX, 13 : *Multiplicatæ sunt super capillos capitis mei.* « Si vitasti grandia, cave ne obruaris arena. » Sed non obruitur homo nisi per mortalia. Ergo venialia possunt fieri mortalia.

lutio. uæst. 1. Solutio. Ad primo quæsitum dicendum, quod *libido* tripliciter dicitur. Primo modo dicitur improba voluntas pascens in quocumque bono commutabili. Et sic omne peccatum oritur ex libidine tam veniale quam mortale. Secundo modo, dicitur libido improba voluntas pascens se contra Deum in bono commutabili. Et sic solum peccatum mortale oritur ex libidine. Tertio modo, dicitur libido antonomastice, libido scilicet venereorum in coitu, de qua dicitur, quod concupiscibilis in generativa est corrupta et infecta, ex qua oritur peccatum originale in parentibus, ut dicit Augustinus in libro de *Nuptiis et concupiscentia*, quod « peccatum originale non transmittit in posteros propago, sed libido. »

d 1. Ad primum ergo dicendum, quod libido in dicto Augustini accipitur primo modo : quia sic bene est origo et radix venialis peccati.

d 2. Ad aliud dicendum, quod ibi Augustinus accipit libidinem generaliter non specialiter : et sic est radix venialis et mortalis.

Ad secundo quæsitum dicendum, quod in uno genere peccati intelligitur quod dicit Augustinus, quod perficitur ad modum peccati primorum parentum. In diversis autem generibus peccatorum non est ita. Unde cum veniale peccatum ex multis occasionibus oriatur, sicut in præinducta Glossa de Proverbiis dicitur, dicimus quod aliquando potest esse veniale in superiori parte rationis, sicut in antehabitis dictum et probatum est : frequentius tamen est in inferiori parte rationis, et secundum primum motum in sensualitate. Unde concedendum est, quod aliquando est in superiori parte rationis, sed frequentius in inferiori, ut dictum est. Ad quæst. 2.

Ad id quod contra objicitur, dicendum quod procedit : et propter hoc aliquando est in superiori parte rationis. Ad object.

Ad tertio quæsitum dicendum, quod meo judicio in hac vita corrupta vix vel non potest homo esse sine veniali peccato, nisi forte ad horam quando fecit confessionem, sicut in præhabitis, in distinct. XXVI, de gratia operante et cooperante probatum est. Ibi enim dictum est, quod ante reparationem non potest homo non peccare venialiter, ut probant quatuor objecta quæ ad hoc inducta sunt. Ad quæst. 3.

Ad quarto et ultimo quæsitum dicendum, quod veniale acceptum in actu isto vel illo numquam fit mortale, quando est veniale ex genere : sed placentia adjuncta et contemptus possunt esse mortalia, quando scilicet bonum incommutabile contemnitur propter bonum commutabile, vel placentia boni commutabilis excrescit ad exclusionem boni incommutabilis. Ad quæst 4.

Et per hoc etiam patet solutio ad sequens de Glossa : quia eodem modo loquitur : quia arena (per quam intelligi-

tur multitudo venialium) non obruit nisi per placentiam excrescentem vel contemptum, sicut dictum est.

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS V.

Utrum omne peccatum veniale venia dignum sit, vel aliquod æternaliter puniatur in peccante [1] *?*

Quinto quæritur, Utrum omne veniale dignum sit venia, vel aliquod æternaliter puniatur in peccante ?

Videtur enim, quod aliquod puniatur æternaliter.

Ponamus enim, quod aliquis decedat in mortali peccato uno vel pluribus, et multis venialibus. Cum ergo sit locus remissionis post hanc vitam, ut dicunt Sancti, sed potius receptionis eorum quæ quis gessit in corpore, secundum quod dicitur, II ad Corinth. v, 10 : *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum.* Illa venialia post mortem non remittuntur. Ergo videtur, quod cum mortalibus æternaliter puniantur : et sic reatus venialis peccati videtur esse reatus pœnæ æternæ : quod in antehabitis improbatum est : male ergo dicitur veniale.

Quæst. JUXTA hoc quæritur hic gratia ejusdem, Utrum in aliquo qui evolat ad regnum cœlorum, sit aliquod veniale peccatum ?

Et videtur, quod sic.

Ponamus enim, quod aliquis justus et in gratia existens, qui tamen sive veniali esse non potest, sicut in antehabitis dictum est : quia non potest homo etiam post reparationem non peccare venialiter, ut dicit Augustinus super illud epist. I Joannis, I, 8 : *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus*, etc., decedat cum veniali de quo non est contritus actu. Constat, quod illud veniale non est remissum in hac vita : et post mortem non est locus remissionis. Ergo nec post hanc vitam remittitur : ergo remanet in eo in beatitudine æterna.

Et hoc quidam nituntur probare per talem rationem : quia gratia et gloria proportionem habent : et decedens in gratia habebit gloriam : et veniale peccatum non repugnat gratiæ : ergo nec gloriæ : et ita potest esse cum gloria.

CONTRA : Sed contra.

1. Apocal. XIV, 5 : *Sine macula sunt ante thronum Dei.* Sed macula est macula venialis peccati. Ergo nullus cum macula venialis peccati est ante thronum Dei.

2. Adhuc, Daniel. I, 3 et seq., Princeps Babylonis præcepit principi eunuchorum suorum, ut introduceret pueros nobiles decoros forma, cautos scientia, doctos disciplina, in quibus nulla esset macula. Si hoc est de magnificentia regis terreni, quod sine macula sint qui assistunt ei, multo magis est de magnificentia regis cœlestis, quod penitus sine macula sint qui assistunt ei in gloria : ergo sine macula venialis peccati sunt sancti in gloria.

SOLUTIO. Dicendum ad primam quæstionem, quod satis bene videntur ad hoc respondere Præpositivus et Gulielmus Altisiodorensis. Dixerunt enim, quod veniale est, quod ex se non habet reatum pœnæ æternæ, sed est venia dignum. Solutio.

Ad id quod objicitur de illo qui decedit cum mortalibus et venialibus, dixerunt, quod in tali non punitur veniale æternaliter ex se, sed ex concomitantia

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in IV Sententiarum, Dist, XXI, Art. 8. Tom. XXX hujusce novæ editionis.

cum mortali, hoc est, per accidens : quia scilicet decedenti cum peccato mortali nulla potest fieri peccati remissio deinceps. Et hoc est quod celebrat Ecclesia in vigilia defunctorum dicens, quod « in inferno nulla est redemptio. »

quæst. Ad secundo quæsitum dixerunt et bene, quod si insit decedenti justo veniale, remittitur per gratiam finalem in qua decedit justus. Hanc enim gratiam in hoc dicunt potentiorem esse alia gratia : quia, ut dicit Augustinus, hæc sola gratia habet, quod addit donum perseverantiæ, quod potissimum est remittendo. Matth. x, 22 : *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Et ideo sunt ante thronum Dei sine macula : transeunt enim sine macula.

MEMBRUM V.

De differentiis peccatorum.

De differentiis venialis peccati secundum primum motum, et levem delectationem, et morosam, supra in tractatu de *tentationibus dæmonum* multum disputatum est [1], quando scilicet sit veniale, et quando gravius, et quando sit mortale peccatum in distinctione XXIV libri II *Sententiarum* dictum est [2] : et ideo de his non oportet hic dicere.

QUÆSTIO CXV.

De septem vitiis capitalibus, quæ mortalia dicuntur in communi.

Sed transeundum est ad tractandum de mortali peccato et differentiis ejus. Hoc enim est quod, ut dicit Magister, inter differentias peccatorum proximum occurrit post veniale peccatum.

Primo ergo quæritur, Quid sit mortale peccatum ?

Secundo, Quæ sit differentia inter mortale et criminale?

Tertio, Quæ sit differentia inter criminale et radicale?

Post hæc fiet inquisitio de differentiis capitalium ad invicem et in speciali, scilicet superbia, invidia, acedia, ira, avaritia, gula, luxuria.

MEMBRUM I.

Quid sit mortale peccatum ?

Ad primum sic proceditur :

Videtur, quod non debeat dici mortale peccatum.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. I[a] Part. Summæ de Creaturis, Tract. IV, Quæst. 79. Tom. XXXII hujusce novæ editionis.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXIV, Tom. XXVII ejusdem editionis.

1. Si enim dicitur mortale peccatum, quod morte punitur : tunc non omne mortale potest dici mortale : quia non omne mortale morte punitur, scilicet naturæ : fornicatio enim non punitur morte temporali secundum legem.

3. Si autem dicatur mortale, quod morte æterna puniendum est in inferno : tunc videtur, quod non per se dicatur mortale, sed conditionaliter, ut si per pœnitentiam non deleatur : quia si per pœnitentiam deletur, non punietur morte æterna : et sic conditionaliter dicitur mortale, non per se.

3. Adhuc, Qui damnati sunt in inferno, non videntur esse mortui : vivunt enim, et sentiunt, et intelligunt : qui sunt actus vitæ. Apocal. IX, 6 : *In diebus illis quærent homines mortem, et non invenient eam : et desiderabunt mori et fugiet mors ab eis.* Et sic videtur, quod mortale non debeat dici mortale ob hoc, quod in inferno punitur.

Si autem dicatur mortale, quia separat a vita gratiæ : tunc videtur, quod sola infidelitas dicitur mortale peccatum. Habacuc, II, 4 : *Justus ex fide sua vivet* [1]. Et ita non sunt multa mortalia, sed unum.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod mortale dicitur mortale et mors animæ : quia separat a principio vitæ quod est Deus, et ab influentia vitæ quæ est gratia gratum faciens. Potest etiam dici mortale, quia punitur morte æterna. Ad Roman. I, 18 et seq., Apostolus enumerat multa mortalia peccata, et postea infert : *Non intellexerunt quoniam qui talia agunt digni sunt morte : et non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus.*

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod non ideo dicitur *mortale*, quod puniatur morte temporali : sed, ut dictum est, quia separat a principio vitæ, sicut dictum est, quod est Deus, quod influit vitam per gratiam. Sicut enim anima influit vitam corpori, ita Deus influit vitam animæ.

AD ID quod dicitur, quod conditionaliter dicatur mortale, dicendum quod simpliciter dicitur mortale : quia morte æterna dignum est quamdiu est. Si autem per pœnitentiam deletur : tunc non est mortale, quia per gratiam deletum est. Ad 2.

AD ID quod objicitur, quod illi qui in inferno sunt, vivunt, dicendum, quod talis vita continua mors est : quia continua separatio a beatæ vitæ principio, et continuus sensus mortis æternæ. Unde Bernardus *super Cantica* : « Continue moritur, et numquam permoritur vivens in inferno. » Ad 3.

MEMBRUM II.

Quæ sit differentia inter mortale et criminale ?

SECUNDO quæritur, Quæ sit differentia inter mortale et criminale ?

Et statim accipitur differentia ex Isidoro. Isidorus enim dicit, « quod peccatum mortale est, quod per reatum ad mortem æternam obligat : crimen autem quod polluit. »

SI ULTERIUS quæritur, Unde dicatur *capitale* peccatum ? Quæst.

Si enim dicitur capitale, quod capite punitur : cum caput viri Deus sit, ut dicit Apostolus, I Corinth. XI, 3, quod omne mortale capitale sit : quia per quodlibet mortale præciditur hoc caput quod est Deus.

ADHUC, Cum multis nominibus nominetur peccatum mortale, dicitur enim peccatum, dicitur malum, dicitur vitium, Quæst.

[1] Cf. Joan. III, 36 ; ad Roman. I, 17 ; ad Galat. III, 11 ; ad Hebr. X, 38.

dicitur culpa, dicitur crimen, dicitur tenebra, dicitur reatus, dicitur macula, quæritur, unde accipit tot nominum diversitates ?

Solutio. quæst. 2. Solutio. Dicendum, quod peccatum dicitur *peccatum* in quantum est contra rectitudinem legis divinæ. Unde dicit Ambrosius : « Peccatum est prævaricatio legis divinæ et cœlestium inobedientia mandatorum. » Sed in quantum est contrarium virtuti, quæ laudabilium et honorabilium bonorum est, ut dicit Aristoteles, sic accipit nomen *criminis* : quia polluit decorem virtutis, cui debetur honos et laus. *Vitium* autem dicitur, in quantum vitiat et deturpat pulchritudinem boni naturalis. *Culpa* vero dicitur, in quantum est culpabile et vituperabile a justissimo judice Deo. *Malum* autem dicitur, ut dicit Augustinus, quia aliquid adimit de bono naturali. *Tenebra spiritualis* dicitur, in quantum est contrarium luci gratiæ : quia per gratiam illuminatur anima : quod lumen tollitur per peccatum. *Reatus* dicitur, quia obligat ad mortem æternam : et sic etiam dicitur *mortale*, ut supra in objectione probatum est.

Ad quæst. 1. Ad id quod quæritur, Unde dicatur *capitale* ?

Dicendum, quod dupliciter dicitur capitale. Aliquando dicitur capitale omne id quod capite plectitur sive punitur. Sic omne mortale est capitale, sicut in objectione probatum est. Aliquando dicitur capitale, ex quo sicut ex capite multa alia oriuntur. Sic dicuntur septem capitalia peccata tantum, scilicet superbia, invidia, acedia, ira, avaritia, gula, luxuria.

MEMBRUM III.

Quæ sit differentia inter criminale et radicale ?

Tertio quæritur, Quæ sit differentia inter criminale et radicale ?

Et ad hoc jam patet solutio : quia *criminale* est, quod contrarium est honori et laudabilitati virtutis, ut jam dictum est. *Radicale* autem est, quod sicut radix quædam est præstans libidinem ex parte conversionis ad commutabile bonum : sicut dicitur, I ad Timoth. vi, 10 : *Radix omnium malorum est cupiditas*. Et sumitur ibi *cupiditas* generaliter pro improba voluntate concupiscente inordinate commutabile bonum, secundum quod dicitur, I Joan. ii, 16 : *Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitæ.*

QUÆSTIO CXVI.

De differentiis capitalium peccatorum ad invicem in speciali, et primo de superbia.

Post hæc quæritur de differentiis capitalium ad invicem, et in speciali.

Et primo de superbia : et postea de aliis per ordinem.

De superbia duo quæremus.

Primo scilicet de superbia in se.

Secundo, De filialibus ejus quas ponit Gregorius super illud Job, xxxix, 25 :

Exhortationem ducum, et ululatum exercitus.

De superbia in se quæremus quatuor sub uno articulo : quia unum declaratur ex alio, scilicet quid sit, an peccatum sit, quid sit motivum in superbia, et an sit peccatum separatum ab aliis, vel diffusum in omnibus aliis ?

MEMBRUM I.

Quid sit superbia ? An sit peccatum ? quid sit motivum in superbia ? et, An sit peccatum separatum ab aliis, vel diffusum in omnibus aliis ?

Ad primum proceditur sic :

Augustinus in libro XIV de *Civitate Dei :* « Superbia est perversæ celsitudinis appetitus [1]. »

Adhuc, Augustinus in libro de *Innocentia :* « Superbia est amor propriæ excellentiæ. »

Et istæ definitiones videntur quasi in omnibus convenire : quia qui delectatur in propria celsitudine, amat propriam excellentiam.

Quæst. 2. Et ex his arguitur ad secundo quæsitum, scilicet an sit peccatum ?

Videtur enim non esse peccatum : quia

1. Delectari in propria excellentia nullum peccatum est.

2. Adhuc, Deus delectatur in propria excellentia : et homo non peccat in his in quibus imitatur Deum : ergo homo non peccat appetendo propriam voluntatem et excellentiam.

3. Adhuc, Excellere, secundum se non est peccatum : appetere ergo propriam excellentiam nullum peccatum est.

Contra : Sed contra.

Anselmus super illud Apostoli, I ad Corinth. iv, 7 : *Quid habes quod non accepisti ? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis ?* « Quia nihil habet propriam excellentiam sive potestatem sive voluntatem nisi Deus. » Appetere ergo excellentiam ut propriam, est injuriari Deo. Injuriari autem Deo peccatum est et maximum. Ergo superbia maximum peccatum est.

Solutio. Ad primo quæsitum dicendum, quod definitiones Augustini satis sunt convenientes. Sed cum dicitur *amor propriæ excellentiæ, proprium* sonat in vitium : quia nullus habet proprium in bonis nisi solus Deus : sed in malis habemus proprium. Unde in ipsa sua definitione concludit, quia peccatum est : excellentia enim peccatum non est, sed usurpata in injuriam Dei, sicut bene probatum est ex verbis Apostoli et Anselmi. Solutio. Ad quæst.

Ad id quod objicitur, quod non sit peccatum, dicendum quod delectari in excellentia sub Deo, nullum peccatum est : sed delectari in excellentia propria, peccatum est simile primo peccato diaboli, qui in hoc peccavit, quod excellentiam propriæ potestatis ambivit ad similitudinem Dei. Hoc enim intendit secundum expositionem Augustini, quod dicitur, Isa. xiv, 13 et 14 : *In cœlum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti... Similis ero Altissimo.* Existens enim in cœlo empyreo, ut dicit Hieronymus, cupivit esse in cœlo Trinitatis ad æqualitatem omnimodam Dei : ut scilicet nihil a Deo se habere cognosceret, sed a seipso. Ad quæst. Ad 1

Ad aliud dicendum, quod Deus potest delectari in propria excellentia, quia propriam habet : sed homo non, quia Ad 2

[1] S. Augustinus, Lib. XIV de Civitate Dei, cap. 13.

nullam habet propriam : et si delectatur, usurpatum est ad injuriam Dei.

Ad 3. AD ULTIMUM dicendum, quod excellere secundum se non est peccatum : sed propriam excellentiam appetere est peccatum, ut dictum est : quia in injuriam Dei usurpatur.

Quæst. 3. ET ITA tertio quæritur, Quid sit motivum in superbia ?

Et videtur, quod excellentia in dignitate.

Finis enim omnis desiderii motivum est desiderii, ut vult Aristoteles qui dicit in VIII *Physicorum*, quod primum movens immobile movet, sicut desideratum movet desiderium. Constat autem, quod omnis superbus in quocumque genere superbiæ intendit excellere alios et dignior esse aliis : ergo videtur, quod excellentia in dignitate sit motivum in superbia : et sic est primum motivum.

Sed contra. CONTRA :

1. Non omnis superbus quærit excellere in dignitate, sed forte in laude, vel scientia, vel in aliquo alio tali : videtur ergo, quod excellere in dignitate non sit generaliter motivum in superbia.

2. Adhuc, Augustinus in libro de *Conflictu vitiorum et virtutum*, superbiam inducit loquentem contra humilitatem, et sic dicentem : « Quidquid milites in pugnis militiæ, clerici disputantes in scholis, monachi jejunantes et orantes in claustris per observantiam religionis agunt, meum est. » Ergo videtur, quod gloria de observantia cujuscumque laudabilis exercitii sit motivum superbiæ.

Quæst. 4. ULTERIUS quæritur, Utrum peccatum sit separatum ab aliis, vel diffusum in omnibus aliis ?

Et videtur, quod sit diffusum in omnibus aliis.

1. Tob. IV, 14 : *Superbiam numquam in tuo sensu, aut in tuo verbo, dominari permittas : in ipsa enim initium sumpsit omnis perditio.* Sed omnis perditio non est nisi in quolibet peccato. Ergo superbia initium omnis peccati est : et sic est diffusum peccatum in omnibus aliis.

2. Adhuc, Eccli. x, 15 : *Initium omnis peccati est superbia.* Ergo videtur, quod sit initium omnis peccati et non separatum ab aliis.

CONTRA : Sed contra.

Superbia unum est de capitalibus peccatis per se : sed alia capitalia divisa sunt ab aliis et singula : ergo et superbia.

SOLUTIO. Ad tertio quæsitum dicendum, quod *superbia* duobus modis dicitur, specialiter secundum quod est speciale peccatum. Specialiter superbia est appetitus excellendi in dignitate. Et sic motivum ejus est excellentia in propria dignitate : quia sic speciale peccatum est et æqualitatem Dei concupiscit sicut primus Angelus, qui in hoc Deo æquari voluit, quod esset propriæ dignitatis, et suam dignitatem a nullo alio haberet. Solutio. Ad quæst. 3.

Alio modo dicitur superbia generaliter, in hoc scilicet, quærere excellentiam ex hoc, quod non vult subdi Deo et præceptis, sed sequi propriam voluntatem, ut dicit Anselmus : et sic motivum ejus est delectatio propriæ potestatis et voluntatis, quam neque sub Deo, neque sub præceptis ejus vult habere, sed ut propria frui.

AD PRIMUM ergo quod objicitur per Aristotelem, dicendum, quod hoc procedit : quia finis desiderii semper movet desiderium, et est sicut movens immobile : sed diversum est in superbia specialiter dicta et generaliter dicta.

AD ILLA duo quæ in contrarium objiciuntur, dicendum, quod jam quasi solutum est : quia superbia generaliter dicta habet in quolibet laudabili opere appetitum excellentiæ : in illo enim quærit esse propriæ potestatis et propriæ voluntatis, quod iniquissimum est, ut dicit Anselmus. Unde qui vult esse propriæ potestatis et propriæ voluntatis, usurpat quod divinum est. Ad object.

AD ID quod ulterius quæritur, dicen- Ad quæst. 4.

dum, quod superbia specialiter dicta speciale peccatum est, et unum de septem capitalibus. Generaliter vero dicta initium omnis peccati, et diffusum in omnibus.

Et sic intelliguntur auctoritates Tobiæ, IV, 14, et Ecclesiastici, X, 15. Per aversionem enim a Deo et a præceptis ejus initiatur omne peccatum.

Ad object. AD ID quod contra objicitur, dicendum quod jam patet solutio : quia secundum quod peccatum est speciale, divisum est ab omnibus aliis.

MEMBRUM II.

De filiabus superbiæ et speciebus ejus.

SECUNDO, Principaliter quæritur de filiabus superbiæ, quæ, sicut dicit Gregorius super Job, XXXI, 5, in Glossa, sunt quinque, scilicet inanis gloria, arrogantia, jactantia, etc.

Ibi etiam dicit, quod quatuor sunt species superbiæ sive tumoris. Prima est, cum homo a seipso æstimat se habere quod habet. Secunda est, cum æstimat se a suis meritis accepisse. Tertia est, cum æstimat se habere plus omnibus, et singulariter se extollit. Quarta, cum jactat se habere quod non habet. Quæ antiqui comprehenderunt in hoc versu :

Ex se, pro meritis, falso, plus omnibus inflant.

Unde etiam quidam dixerunt, quod essent species tumoris, vel filiæ superbiæ : species enim in intellectu suo continet genus : et dicunt, quod superbia non est in intellectu cujuslibet istorum. Dicunt enim, quod ex sese putare habere bonum quod quis habet, non est superbia, sed veritas, dummodo ex se habeat quod habet : tamen est tumor quidam. Inter tumorem autem et superbiam sic distinguunt per verba Gregorii dicentis, quod superbia in aliquo semper quærit æqualitatem Dei : tumor autem mentis, ut ibidem dicit, est obstaculum veritatis.

Quæritur ergo de inani gloria.

Et quæruntur quatuor scilicet an sit peccatum ?

An sit mortale semper, vel aliquando veniale ?

Et, Quod sit motivum ejus proprium ?

Et, In quo differt a superbia ?

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

Utrum inanis gloriæ sit peccatum ?

Ad primum objicitur sic :

Videtur enim non esse peccatum.

1. Appetitus enim gloriæ, est appetitus bonæ famæ. Dicit enim Augustinus super illud Apostoli, I ad Timoth. III, 7 : *Oportet illum et testimonium habere bonum ab iis qui foris sunt*, quod « bona vita propter nos nobis est necessaria : fama autem propter proximum. » Appetitus autem famæ, est appetitus gloriæ : cum dicat Tullius in fine primæ *Rhetoricæ*, quod gloria nihil aliud est quam late patens præconium, vel clara cum laude notitia, vel ore multorum prædicata laudatio. Et quocumque modo horum modorum appetatur gloria, necessaria est propter proximum, et non peccatum. Ergo appetere gloriam non est peccatum.

2. Adhuc, Ad Roman. XII, 17 : *Providentes bona non tantum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus.* Ibi Glossa : « Qui conscientiæ confidens famam negligit, crudelis est. » Appetere ergo famam, quæ nihil aliud est quam

prædicata laudatio ore multorum, non est malum : ergo appetere gloriam non est peccatum.

contra. CONTRA :

1. Matth. v, 16, super illud : *Sic luceat lux vestra*, Glossa : « Finem boni operis non in laudibus hominum constituatis. » Ergo non debet appeti laus humana : et qui appetit, peccat.

2. Adhuc, Super illud Matthæi, vi, 5 : *Amen dico vobis, receperunt mercedem suam*, Glossa : « Non prohibet videri ut Deus laudetur, sed videri ut ipsi laudentur : laus enim hominum appeti non debet. » Ergo peccatum est velle laudari ab hominibus.

3. Adhuc, Beda super Esdram dicit sic : « Qui jejunat, orat, eleemosynam dat illa intentione ut videatur et laudetur ab hominibus, proles boni operi quasi de immunda genitrice nota est sordidæ intentionis. » Ergo peccatum est.

Solutio. SOLUTIO. Hoc et hujusmodi quocumque modo adducantur, uno modo solvendum est, scilicet quod inanis gloria peccatum est : gloria autem vera et gloriam veram appetere non est peccatum. Inanis enim est homo, eo quod vanitat est subjectus, ut dicitur, Eccle. i, 2. Et Sapient. xiii, 1 : *Vani sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei.* Unde appetere gloriam propter se, ut quis finem in ea ponat, est peccatum : semper autem gloriam appetere ut Deus laudetur in nobis de suis donis ac operibus, vera gloria est : et crudelis est, qui illam negligit : quia nihil habet vanitatis, sed multum veritatis.

Et per hanc distinctionem facile est respondere ad objecta.

1 et 2. RATIONES autem pro prima parte inductæ omnes procedunt de vera gloria, ut scilicet Deus laudetur in nobis, quæ nullo modo negligenda est, sed appetenda semper. Et ideo dicitur, Matth. v, 16 : *Sic luceat lux vestra coram hominibus.* Et sequitur : *Et glorificent Patrem vestrum qui in cælis est*. Laudem enim boni operis, ut dicit Augustinus, non debemus in nobis constituere, sed in Deo. Et talis laus vera gloria est, et propter proximum necessaria. De nobis autem debemus dicere illud quod dicitur, Luc. xvii, 10 : *Cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite : Servi inutiles sumus : quod debuimus facere, fecimus.*

RATIONES autem in contrarium adductæ procedunt de gloria, in qua homo seipsum ponit finem, et non Deum : et illa numquam est appetenda : quia homo in se nihil gloriosum habet, sed solus Deus. Et ideo dicitur, Isa. xlviii, 11 : *Gloriam meam alteri non dabo.* Et Apostolus, II ad Corinth. i, 12 : *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ, quod in simplicitate et sinceritate Dei, et non in sapientia carnali, sed in gratia Dei, conversati sumus in hoc mundo.* I ad Timoth. i, 17 : *Regi sæculorum, immortali, invisibili soli Deo honor et gloria.* Et Angelus dividens nobis quod nostrum est, et Deo quod suum est, ut dicit Barnardus, dixit : *Gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bonæ voluntatis* [1]. Ad object. 1, 2 et 3.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

Utrum inanis gloria sit semper peccatum mortale, vel aliquando veniale ?

Secundo quæritur. Utrum inanis gloria sit semper mortale peccatum, vel aliquando veniale ?

Et videtur, quod semper sit mortale : usurpare enim quod Dei est, et sibi attri-

[1] Luc. iii, 14.

buere, mortale peccatum est : et hoc facit inanis gloria : ergo semper mortale peccatum est.

Sed contra. CONTRA :

Aliquando ex subreptione vel ignorantia tangit aliquem appetitus inanis gloriæ : et ille est primus motus. Primus autem motus peccatum veniale est. Ergo inanis gloria aliquando peccatum veniale est, et non semper mortale.

Et hoc concedendum est.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod inanis gloria aliquando veniale, et aliquando mortale est. Et tunc est veniale, quando quidem illam quis appetit, sed eam finem non ponit : quia tunc gloriam Dei non excludit : licet tunc hoc in quo gloriari appetit, secundum actum ad Dei gloriam non referat : et ideo etiam veniale est : quia actus peccati venialis ad Dei gloriam referri non potest. Si autem gloriam finem ponit : tunc Dei gloriam excludit : et mortale peccatum est : tunc enim spreto bono incommutabili, adhæret bono commutabili, scilicet gloriæ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod non licet usurpare quod Dei est : quia usurpare est ut finem accipere, et ut sibi debitum, non Deo : et hoc prohibetur, Jerem. IX, 23 et 24, ubi dicit Dominus : *Non glorietur sapiens in sapientia sua, et non glorietur fortis in fortitudine sua, et non glorietur dives in divistii suis : sed in hoc glorietur, qui gloriatur, scire et nosse me :* hæc est enim vera gloria quæ in solo Deo est, qui solus gloriosus. I ad Timotth. I, 17 : *Soli Deo honor et gloria,* ad quem omnia referenda sunt. I ad Corinth, X, 31 : *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Hæc est etiam causa, ut dicit Hieronymus ad Damasum Papam, quod « omnis Psalmus in gloria terminatur. »

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS III.

Quid sit proprium motivum inanis gloriæ ?

Tertio quæritur, Quid sit proprium motivum inanis gloriæ ?

Licet jam in præcedentibus determinatum sit, quod in omnibus desideratis ultimum desideratum est motivum primum desiderii et appetitus : objiciunt tamen quidam sic, quod

1. Appetere laudem vel gloriam est necessarium propter proximum : et sic non malum, sed bonum, sicut paulo ante habitum est : bonum autem non potest esse motivum ad malum : et sic appetitus laudis non potest esse motivum inanis gloriæ.

2. Fortius objicitur sic : Aristoteles in libro de *Laudabilibus bonis* dicit, quod virtus est laudabilium bonorum : appetere autem laudari in eo quod secundum se laudabile est, non videtur esse malum, imo bonum : quia tunc attribuitur rei quod debetur ei : et hoc bonum est et justum : et sic videtur motivum non esse ad malum.

3. Adhuc, Aristoteles in primo *Ethicorum* dicit, quod honor et laus præmium sunt virtutis moralis et intellectualis. Tunc multo magis sunt præmium virtutis gratuitæ quæ honorabilior et laudabilior est. Quærere autem illud quod ut præmium debetur alicui, nullum malum est, nec motivum ad malum. Ergo velle laudari de virtute, vel de scientia, non videtur esse motivum ad malum : sed inanis gloria malum est : ergo appetere laudem vel gloriam non movet ad inanem gloriam.

4. Adhuc, Aristoteles in II *Physicorum* dicit, quod vanum est, quod est ad aliquem finem quem non includit. Cum ergo, sicut probatum est, utraque virtus et moralis et intellectualis et etiam gratuita sint ad laudem et honorem sicut ad finem, videtur quod vana sunt, nisi includant eum, et consequantur : si ergo consequuntur laudem et gloriam, hoc non est motivum ad vanam gloriam, sed ad veram gloriam.

5. Adhuc hoc expresse habetur, Eccli. XLIV, 1 et 6 ubi sic dicitur : *Laudemus viros gloriosos, et parentes nostros in generatione sua,... homines divites in virtute, pulchritudinis studium habentes.* Hoc ergo consequi et appetere non est appetere vanam gloriam, sed veram : et sic motivum non potest esse ad inanem gloriam, sed ad veram.

lutio. SOLUTIO. Dicendum, quod movens ad inanem gloriam est appetitus vanæ laudis et vanæ gloriæ, secundum quod gloria definitur ab Augustino, super epistolam ad Romanos in fine, quod gloria est clara cum laude lætitia. Sic enim accepta gloria et honor et laus soli Deo debentur. I ad Timoth. I, 17 : *Soli Deo honor et gloria.* Unde quando referuntur ad hominem, qui est creatura vanitati subjecta, ut dicitur, ad Roman. VIII, 20 : *Vanitati creatura subjecta est :* tunc frustrantur fine debito, et vana sunt, et motiva ad inanem gloriam.

1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod hoc procedit : quia appetere laudem ad gloriam Dei et proximi ædificationem non est malum, sed bonum : nec est motivum ad inanem gloriam, sed veram. Referre autem gloriam quæ Dei est, ad seipsum qui vanitati subjectus est, vanum est et motivum ad inanem gloriam. Et hoc accipitur, ad Galat. I, 22 et seq., ubi Apostolus loquitur de conversione sua dicens sic : *Eram autem ignotus facie Ecclesiis Judææ, quæ erant in Christo. Tantum autem auditum habebant ; Quoniam qui persequebatur nos aliquando, nunc evangelizat fidem quam aliquando expugnabat : et in me clarificabant Deum.* Non dicit, clarificabant me, vel se in me, sed Deum qui omnis boni auctor est et causa : illa est enim vera gloria et finis omnis gloriæ.

AD ALIUD dicendum, quod virtus laudabilium est bonorum : sed, ut dicit Augustinus, non propter se, sed propter illum qui est auctor virtutis, Deum scilicet : et ille debet laudari in virtute. Et ideo antiqua opinio fuit Socratis et Platonis, ut in libro *Mennonis* dicitur, quod virtus intellectualis non est discibile bonum, nec moralis est assuescibile bonum, sed utraque donum Dei. Ad 2.

AD ALIUD dicendum eodem modo, quod honor et laus sunt præmium virtutis, sed referenda sunt ad Deum, qui est auctor omnis boni. Ad 3.

AD ALIUD dicendum eodem modo, quod virtus intellectualis et moralis et etiam gratuita, non sunt laudandæ in se, sed in auctore qui Deus est. Unde Augustinus in libro de *Doctrina Christiana* loquens de Stoicis sic dicit : « Quod si virtutes persuadent nobis, quod eas per seipsas amemus, et non propter summum bonum, jam virtutes incipient non esse virtutes : quia nihil propter se amandum est, nisi summum bonum quod est Deus. » Ad 4.

AD ULTIMUM dicendum, quod viri gloriosi non sunt laudandi in se, sed Deus in eis, sicut paulo ante probatum est per verbum Apostoli, ad Galat. I, 22. Sic laudati sunt a Sanctis et in Scripturis. Et hoc est quod dicitur, Proverb. X, 7 : *Memoria justi cum laudibus, et nomen impiorum putrescet.* Justus enim est, qui per gratiam gratum facientem inhabitantem habet in se justitiæ auctorem Deum : sed impii sunt, qui sunt alieni a cultu Dei. Ad 5.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS IV.

In quo differat inanis gloria a superbia?

Quarto quæritur, In quo differat inanis gloria a superbia?

Videtur enim idem peccatum esse cum superbia.

1. Gregorius in *Moralibus:* « Inanis gloria suggerit se præesse, ut pluribus præsit, non prosit. » Hoc idem suggerit superbia. Ergo inanis gloria et superbia sunt idem.

2. Adhuc, Augustinus *super Joannem:* « Ambitio humanæ laudis appetit de se æstimari quod in se non habet, et super alios se efferre. » Hoc idem appetit superbia. Ergo superbia et inanis gloria sunt idem peccatum.

Sed contra. CONTRA :

Augustino in libro V de *Civitate Dei:* « Quisquis sine cupiditate gloriæ, qua veretur homo bene judicantibus displicere, dominari atque imperare desiderat, etiam per apertissima scelera quærit plerumque obtinere quod diligit. Proinde qui gloriam concupiscit, aut vera via utitur, aut certe dolis aut fallaciis contendit, volens bonus videri esse, quod non est [1]. » Ex hoc accipitur, quod superbia quærit præesse : inanis autem gloria excellere in laude : et hæc duo sunt diversa : ergo superbia et inanis gloria sunt diversa, et non idem peccatum. Quod concedendum est : licet diversa sint, tamen frequenter sunt conjuncta : quia inanis gloria est prima filia superbiæ, ut dicit Gregorius in moralibus.

Solutio. Ad 1. SOLUTIO. Dicendum ad primum, quod Gregorius dicit hoc, non quod inanis gloria suggerat præesse, sed quia superbia præesse suggerit : et hoc nititur per inanem gloriam obtinere : et propter hoc, quod sic conjunctæ sunt, una videtur esse alia, cum tamen diversa sint.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod per dictum Augustini non probatur, quod sint idem, sed quod sunt peccata conjuncta : et unum per aliud nititur obtinere quod desiderat, ut paulo ante diximus.

Ad object. ID QUOD in contrarium objicitur, concedendum est et procedit. Tamen per dictum illud quod intendit Augustinus dicere, nec probatur quod idem, nec diversa sint, sed quod superbia diversis viis nititur obtinere quod desiderat, sicut dolis et fallaciis et aliis modis.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS V.

Utrum inanis gloria sit generale peccatum mixtum omnibus aliis peccatis sicut superbia, vel non?

Juxta hoc quæritur, Utrum inanis gloria sit generale peccatum mixtum omnibus aliis peccatis sicut superbia?

Et videtur, quod sic.

1. Chrysostomus *super Joannem*, Homilia 40 super illud Joannis, v, 44 : *Quomodo vos potestis credere, qui gloriam ab invicem accipitis?* sic dicit : « Si avaritiam Paulus vocat idololatriam [2], hujus matrem et radicem fontem omnium malorum dicit. » Ergo videtur, quod inanis gloria sit idololatria, et infidelitas : sed peccatum mixtum omnibus aliis

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. V de Civitate Dei, cap. 19.

[2] Ad Ephes. v, 5 : *Aut avarus, quod est idolorum servitus.*

peccatis est mater omnium malorum, et non filia superbiæ, sed initium peccati sicut superbia.

2. Adhuc, Per eamdem auctoritatem videtur, quod inanis gloria sit idololatria et infidelitas. Videtur enim secundum dictum Domini esse casus a fide, qui dicit : *Quomodo vos potestis credere?* Et sic videtur, quod inanis gloria non sit filia superbiæ, sed generalis quædam idololatria, qua colitur commutabile bonum spreto incommutabili bono.

3. Adhuc, Bernardus : « Velle scire ut scias, studiosa occupatio est : velle scire ut sciaris, vanitas est : velle scire ut alium doceas ignorantem, charitas est. » Ergo videtur, quod aliquando contingit delectari in laude ex studio, aliquando ex charitate, et sic non semper peccatum.

4. Adhuc, Tullius in fine primæ *Rethoricæ* dicit, quod gloria de per se expetibilibus est. Per se autem expetibile est honestum, ut ibidem dicitur. Honestum vero quod sua vi nos trahit, et sua dignitate nos allicit : et hoc numquam vanum est : quia rationem vano contrariam habet : vanum enim non est de expetibilibus, sed de abominabilibus : quia vanum est quod est ad aliquem finem quem non includit. Et hoc nemo expetit : omne enim expetibile, ut dicit Augustinus, vel expetitur ad utilitatem, vel ad fruitionem : et neutro modo expetitur vanum. Ergo non debet dici vana gloria : quia gloria vana esse non potest si de per se expetibilibus est, gloria.

Quæst. Adhuc quæritur, Quare vana gloria maxime ponitur in laude, cum laus sit præmium virtutis, quod vanum esse non potest?

Solutio. 1. Solutio. Ad primo quæsitum dicendum quod *vana gloria* dicitur duobus modis. Uno modo secundum quod dicit delectationem in quocumque vano, spreto bono incommutabili : et sic generale peccatum est, ut dicit Chrysostomus, diffusum in omnibus peccatis mortalibus, sicut superbia, et non est filia superbiæ hoc modo : omne enim peccatum est, spreto bono incommutabili rebus mutabilibus adhærere : omne autem commutabile vanum est : et sic delectari in hoc et quærere laudem in hoc, generalis vana gloria est et mater omnium malorum. Et sic Chrysostomus loquitur de vana gloria. Secundo, dicitur vana gloria specialiter quærere excellentiam in vanissima re, quæ est laus hominum, secundum quod dicit Tullius, quod gloria est multorum ore prædicata laudatio, quæ vanissima est, ut dicit Hieronymus sic : « Si te laudi hominum commitis, necesse est ut aliquando parvus, aliquando magnus, aliquando nullus sis. » Ad Galat. I, 10 : *Si adhuc hominibus placerem*, id est, placere quærerem, *Christi servus non essem*. Et in Psalmo LII, 6 : *Confusi sunt qui hominibus placent*, id est, placere quærunt : *quoniam Deus sprevit eos*.

Ad aliud dicendum, quod inanis gloria potest dicere casum a fide formata, vel a fide informi. Primo modo vana gloria est casus a fide et impedimentum fidei, sicut omne mortale peccatum : quia colitur ibi commutabile bonum spreto incommutabili. Et sic intelligitur illud Joannis, V, 44 : *Quomodo vos potestis credere?* Si autem dicat casum a fide informi, quæ compatitur etiam secum mortale peccatum, et dicitur fides mortua[1], et fides dæmonum, etc. : tunc non est casus a fide, sicut nec alia peccata mortalia. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod velle scire ut scias, studiosa occupatio est et nulla vanitas. Sed velle scire ut sciaris, est excellentiam quærere in laude humana, quæ non refertur ad laudem divinam, et est stultissima vanitas. Velle autem scire ut prosis lectione et prædicatione, charitas est : quia refertur ad laudem Dei, et Ad 3.

[1] Jacob. II, 17 : *Sic et fides, si non habeat opera, mortua est.*

utilitatem proximi : et hæc est vera gloria, non vana, ut in præhabitis determinatum est.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod dictum Tullii intelligitur de vera gloria, quæ in solo Deo est. Unde dicit Augustinus, quod « nihil est honestum, nec per se expetibile, nisi bonum increatum : » alia enim omnia referuntur ad illud : et (ut ipse dicit) ut utilia diliguntur, ad illud relata, ut ipsum per illa obtineatur.

Ad quæst. Ad id quod ultimo quæritur, Quare vana gloria maxime in laude ponatur?

Dicendum, quod propter hoc : quia inter omnia vana laus hominum vanior est : quod patet per Hieronymum supra inductum. Laus autem quæ est præmium virtutis, et secundum Stoicos et secundum Sanctos est laus Dei, qui est auctor et dator virtutis in nobis, sine quo nihil possumus facere. Joan, xv, 5 : *Sine me nihil potestis facere*. Et, Isaiæ, xvi, 12 : *Omnia opera nostra operatus es nobis, Domine.*

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS VI.

De speciebus inanis gloriæ, et de opposito ejus.

Ulterius, Quæritur de speciebus inanis gloriæ quas quidam ponunt.

Et dicunt eas esse quatuor, scilicet affectationem libertatis, auctoritatis, potestatis, et prælationis. Hæc enim solent appetere inaniter gloriantes. Unde quidam etiam dicunt, quod hæ sunt filiæ inanis gloriæ et neptes superbiæ.

Et contra hoc objicitur sic :

1. Libertas est de expetibilibus per se, ut dicit Tullius, sicut et nobilitas : gloriari ergo in illa non est inaniter gloriari, sed vere.

2. Similiter gloriari in auctoritate videtur potius esse ambitionis quam inanis gloriæ.

3. Adhuc, Gloriari in potestate super alios potius videtur esse superbiæ quam inanis gloriæ.

4. Adhuc, Gloriari in prælatione directe videtur esse superbiæ et tumoris : videtur ergo, quod non sit species inanis gloriæ.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod species inanis gloriæ dupliciter distinguuntur, formaliter, et materialiter. Formaliter non accipiuntur, nisi secundum diversitatem laudis inanis in linguis adulantium et placentia loquentium : quia talis laus penitus inanis est : et qui gloriatur in ea, vaniter gloriatur. Materialiter autem distinguuntur species ejus secundum diversitatem eorum in quibus quis vane quærit gloriari : et sic sunt quatuor quæ inductæ sunt : unde materiales ejus species sunt, non formales.

Quæst. Ulterius, Quæritur de opposito inanis gloriæ, propter verbum Augustini in libro de *Conflictu vitiorum et virtutum*, ubi sic dicit : « Timor opponitur inani gloriæ, sicut humilitas superbiæ. »

Et hoc videtur falsum esse : quia videtur, quod inanis gloria quæ falsa gloria est, opponatur veræ gloriæ, quæ est in conscientia, de qua dicitur, II ad Corinth. i, 12 : *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ*. Et, Jerem. ix, 24 : *In hoc glorietur, qui gloriatur, scire et nosse me.*

Solutio. Solutio. Ad hæc et hujusmodi facile est respondere : ea enim quæ opponuntur, dupliciter opponuntur. Quædam enim ut formæ contrariæ et sicut species : et sic inani gloriæ opponitur vera gloria, quæ est in conscientia et in Deo. Quædam opponuntur ut dispositiones ad

contraria inclinantes : et sic timor opponitur inani gloriæ. Ad Roman. XI, 20 : *Noli altum sapere, sed time.* Et Eccli. II, 1 : *Sta in justitia et timore, et præpara animam tuam ad tentationem.* Et Bernardus *super Cantica* : « Experimento didici, quod nihil tantum valet ad gratiam Dei acquirendam et retinendam et recuperandam, quantum numquam altum sapere, sed timere semper. Scriptum est enim, Jacobi, IV, 6 : *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* Et, Judith, IX, 16 : *Nec superbi ab initio tibi placuerunt : sed humilium et mansuetorum semper tibi placuit deprecatio.* »

Et hæc dicta de superbia et inani gloria sufficiant.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS VII.

De reliquis filiabus superbiæ, quæ sunt præsumptio, arrogantia, et jactantia.

Post hæc de aliis filiabus superbiæ quæ sunt præsumptio, arrogantia, jactantia, sub uno quæstionis articulo inquiremus : quia plura de talibus quærere magis est curiosum, quam fructuosum.

Prima est præsumptio, quando aliquis præsumit aliquid habere ex se, quod non habet nisi ex Deo.

Secunda est arrogantia, quando adscribit propriis meritis quod non habet nisi ex gratia Dei.

1. Et videtur prima non esse peccatum, nec filia superbiæ : quia quod homo habet ex se, si adscribit sibi, non videtur esse peccatum, sed potius debitum : nec videtur esse superbia, sed veritas.

2. Similiter, Secunda non videtur esse peccatum : multa enim merentur homines et sibi et aliis : et si adscribunt illa meritis, non videntur peccare, nec superbire in aliquo.

SED CONTRA : Sed contra.

1. I ad Corinth. IV, 7 : *Quid habes quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis ?* Ergo cum nihil habet a se, peccat si aliquid sibi adscribit.

2. Similiter, Objicitur contra secundam, quod sit peccatum. I ad Corinth. XV, 10 : *Non ego autem, sed gratia Dei mecum.* Et ibidem, *Gratia Dei in me vacua non fuit.* Qui ergo sibi adscribit quod gratiæ Dei est, peccat, et superbit contra Deum.

3. Adhuc, II ad Corinth. III, 5 : *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Qui ergo aliquid adscribit propriis meritis, peccat et superbit contra Deum : usurpat enim sibi quod Dei est.

4. Adhuc, Job, XXXI, 27 : *Si osculatus sum manum meam ore meo.* Ibi Gregorius in Glossa : « Osculari manum, est bona quæ habet homo, vel quæ facit, sibi vel propriis meritis adscribere : et hæc *est iniquitas maxima,* ut ibidem dicit textus [1], *et negatio contra Deum altissimum.* Videtur, quod hoc non tantum sit peccatum superbiæ, sed etiam infidelitatis.

5. Adhuc, Joan. XV, 5 : *Sine me nihil potestis facere.* Glossa : « Nihil, hoc est, peccatum, illud potestis facere sine me, et nihil boni. » Joan. I, 3 : *Sine ipso factum est nihil.*

SIMILITER, Objicitur de jactantia, scilicet quando aliquis jactat quod non habet, et in hoc superbit : hoc enim videtur potius esse filia mendacii quam superbiæ.

[1] Job, XXXI, 28.

Quæst. JUXTA hoc hic quæritur de extollentia quæ plus omnibus jactat se : hæc enim videtur non esse peccatum, cum dicat Apostolus, I ad Corinth. xv, 10 : *Abundantius illis omnibus laboravi.*

Sed contra. CONTRA :

1. Hoc est Antichristi proprium : ergo est peccatum. II ad Thessal. II, 4 : *Extollitur supra omne quod dicitur Deus, aut quod colitur.*

2. Adhuc, Eccli. xxvi, 12 : *Fornicatio mulieris in extollentia oculorum :* Glossa, hoc est, fornicatricis animæ. Job, XLI, 25 : *Omne sublime videt : ipse est rex super universos filios superbiæ.* Et propter hoc superbia dicitur maximum peccatum. Psal. XVIII, 14 : *Et emundabor a delicto maximo,* Glossa, id est, a superbia.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod omnes illæ filiæ sunt superbiæ.

Et quod objicitur de prima, dicendum quod homo nihil habet ex se, ut sæpe dictum est, et probatum per auctoritatem Apostoli, I ad Corinth. IV, 7 : *Quid habes,* etc. Et ideo magna præsumptio est, adscribere sibi donum quod non suum est, sed Dei. Unde, I Paralip. XXIX, 14 : *Quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi.* Quasi diceret Propheta : Nihil a nobis habemus.

AD ALIUD dicendum, quod duplex est meritum : ex congruo, et ex condigno. Ex congruo potest aliquis aliquid facere, unde magis congruat sibi dari gratiam quam alii, sed ex condigno nihil. Et hoc notatur in auctoritate præinducta quæ est : *De manu tua accepimus.* Et in Psalmo CXLIV, 16 : *Aperis tu manum tuam, et imples omne animal benedictione.* Et de hoc antiqui fecerunt versum, Præpositivus scilicet,

Quidquid habes meriti præventrix gratia donat.
Nil Deus in nobis præter sua dona coronat.

Unde homo nihil potest facere ex condigno, unde Deus efficiatur sibi debitor : et si adscribit sibi, arrogantia est et superbia.

AD ALIUD dicendum, quod jactantia mendacium est in actu, sed radix inclinans ad hoc superbia est : et ideo superbia mater est jactantiæ.

Ad q AD ID quod ultimo objicitur de extollentia, dicendum quod peccatum est imitatio primi peccati dæmonis, qui voluit esse sicut Deus, et extolli super alios Angelos. Et quod dicit Apostolus [1], non est contrarium. In labore enim semper debemus crescere, et non in extollentia animi : sed dicere illud Lucæ, XVII, 10 : *Servi inutiles sumus : quod debuimus facere, fecimus.*

QUÆSTIO CXVII.

De invidia.

Post tractatum de superbia quæ est regina vitiorum, ut dicit Augustinus in libro de *Sancta virginitate*, tractandum est de invidia, quæ ejus est pedissequa, ut ibidem dicit.

De invidia autem quæremus duo in

[1] I ad Corinth. xv, 10.

genere, de invidia secundum se, et de filiabus ejus, quas Gregorius ponit in Glossa super illud Job, XXXIX, 25 : *Exhortationem ducum, et ululatum exercitus*, ubi ponit exercitum diaboli, et dicit esse detractionem, et susurrationem, et quasdam alias quas inferius inducemus.

MEMBRUM I.

De invidia secundum se.

De invidia secundum se quæremus quatuor.

Primo, Quid sit ?

Secundo, An semper sit mortale peccatum, vel aliquando veniale ?

Tertio, Quomodo sit peccatum capitale ?

Et quarto, Quomodo ex ipsa oriuntur filiæ ?

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS I.

Quid sit invidia ?

Quæritur ergo primo, Quid sit invidia ?

1. Joan Damascenus in libro III de *Fide orthodoxa* dicit, quod « invidia est tristitia de alienis bonis. »

2. Adhuc, Augustinus super illud Psalmi CIV, 25 : *Convertit cor eorum, ut odirent populum ejus*, diffinit sic : « Invidia est odium felicitatis alienæ. »

3. Adhuc, Remigius sic diffinit eam : « Invidia est dolor de alieno bono. »

Et objicitur contra istas sic :

1. Definitio et nomen ad idem referuntur. Invidia autem dicit privationem in usu rationis, quæ est potentia rationalis. Ergo deberet diffiniri vel per habitum vel per actum rationalis potentiæ : dolor autem et odium sunt potentiæ irascibilis : ergo male diffinitur vel per dolorem vel per odium.

2. Adhuc, Odium, ut dicit Gregorius, est inveterata ira : hoc autem magis pertinet ad iram, quam ad invidiam : ergo male ponitur in definitione ejus odium.

3. Adhuc, Aristoteles in II et III *Ethicorum* dicit, quod nemesis et invidia opponuntur. Nemesis autem est tristitia in malorum prosperitatibus. Invidia vero in prosperitatibus bonorum est tristitia. Deberet ergo definiri per tristitiam, et non per odium.

4. Adhuc, Seneca ad Lucillum : « Cum ea ingeruntur oculis quæ mens refugit, cum dolore videntur. Cum vero ingeruntur quæ mens appetit, videntur cum gaudio. » Ergo videtur, quod invidia definiatur per tristitiam et gaudium quæ sunt affectiones oppositæ : et hoc est impossibile : quia opposita in uno non conveniunt.

Solutio. Dicendum, quod in *invidia* duo sunt. Unum per comparationem ad subjectum in quo est. Aliud per comparationem ad objectum de quo est, quod est motivum ejus ad actum : quia, sicut dicit Philosophus, actus sunt prævii potentiis, et objecta actibus secundum rationem. Unde per comparationem ad subjectum in duplici genere ponitur, propter diversa objecta quæ causant diversas affectiones. Bonum enim in invidia, est causa doloris et odii in proximo : malum autem visum in proximo, est causa gaudii et amoris. Invidus enim amat malum proximi. Opposita enim objecta oppositarum affectionum sunt causa. Unde propter odium felicitatis proximi, necesse est, quod per odium definiatur et tristitiam : et propter gau- Solutio.

dium adversitatis, necesse est, quod gaudium in definitione ponatur : quia aliter non diceretur totum quod est in invidia : quia, sicut dicit Aristoteles in *Topicis* et *Ethicis*, « Sicut ejusdem moris est amicis benefacere, et inimicis male : ita ejusdem moris est gaudere de bono proximi, et tristari de malo, et gaudere de malis et tristari de bonis. » Et propter hoc etiam vitium vocatur, quia bonum morem vitiat.

Dicendum ergo, quod definitiones inductæ a Sanctis bonæ sunt, licet in duplici genere affectionum ponant invidiam, propter causam quæ dicta est.

Ad object. 1. Ad primum ergo quo dicitur, quod invidia dicit privationem usus in ratione, dicendum quod hoc verum est secundum Bernardum, quod invidia est quasi intus vidia : pervidet hoc quod videt : et hic est actus ejus quasi præambulus ad actum motum. Sicut dicitur tertio capitulo de *Anima*, de movente quod in omnibus motivis actus cognitivæ faciens signum de motu, præcedit et excitat motum ad actum : et sic ingestum bonum cognitivæ invidorum, causa est doloris et odii in invido.

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod ad utrumque potest pertinere diversis rationibus : ad iram scilicet, secundum quod odium est inveterata ira in proximum et appetitus vindictæ : ad invidiam autem, secundum quod est aversio oculi beneplaciti a bono proximi, et conversio oculi displicentiæ ad bonum proximi.

Ad object. 3. Ad aliud dicendum, quod diffinitur per odium et tristitiam : quia odium in talibus causa tristitiæ est.

Ad object. 4. Ad ultimum dicendum, quod Seneca verum dicit. Et quod dicitur, quod opposita in uno non conveniunt, intelligitur de formaliter oppositis, sicut album et nigrum : sed de affectionibus oppositis non est verum quando causantur ex oppositis objectis : tunc enim in eodem sunt, et ad eumdem motum referuntur secundum doctrinam Philosophorum. Unum enim sequitur ad aliud : quia gaudere de malo proximi, sequitur tristari de bono, et e converso, quia aliter opposita objecta non essent causæ oppositarum affectionum.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS II.

Utrum invidia sit semper mortale peccatum, vel aliquando veniale?

Secundo quæritur, Utrum invidia sit semper mortale peccatum, vel aliquando veniale ?

Et videtur, quod semper sit mortale.

1. Dicitur enim, Matth. xxii, 39 : *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Et contra hæc directe venit invidia, quæ est odium sive dolor felicitatis proximi. Venire contra præceptum semper est mortale peccatum, et maxime contra istud præceptum de quo dicitur, Matth. xxii, 37 et seq. : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua. Hoc est maximum et primum mandatum. Secundum autem simile est huic : Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Ergo invidia semper est mortale peccatum.

2. Adhuc, Apostolus, I ad Corinth. xiii, 4 : *Charitas non æmulatur.* Glossa, hoc est, non invidet. Ergo invidia venit contra charitatem : venire contra charitatem semper est mortale peccatum : ergo videtur, quod invidia semper sit mortale peccatum.

3. Adhuc, Proverb. xiv, 30 : *Putredo ossium invidia.* Glossa : « Vult, quod per *ossa* significentur virtutes. » Ergo invidia destruit virtutes : quidquid destruit virtutes, mortale peccatum est : ergo invidia semper mortale peccatum est.

4. Adhuc, Sapient. II, 24 et 35 : *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum : imitantur autem illum qui sunt ex parte illius,* id est, ex parte invidiæ. Imitari diabolum, mortale peccatum est. Ergo invidia semper mortale peccatum est.

Contra. CONTRA :

1. Augustinus et Damascenus dicunt, quod invidia est tristitia de felicitate proximi : tristitia passio est et pœna : ergo invidia passio est vel pœna : sed nec passionibus nec pœnis meremur nec demeremur, cum involuntaria fiant, et omne peccatum est ita voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum, sicut dicit Augustinus : et ita videtur, quod invidia non sit peccatum, cum ponatur in genere passionis.

2. Adhuc, Seneca ad Lucillum : « Nequitia quæ est invidia, sui pœna est. Quanta enim sunt gaudia felicium, tanti sunt gemitus invidentium. » Et ideo dicit, quod vellet oculos invidorum esse in toto mundo, ut ubique conspectis gaudiis felicium, semper torquerentur. Ad hoc facit illud Horatii :

Invidia Siculi non invenere tyranni
Majus tormentum.

Tormentum pœna est involuntaria. Sed nullum peccatum involuntarium. Ergo invidia non est peccatum.

3. Adhuc, Videtur quod non sit semper mortale peccatum, sed aliquando veniale : quia sicut in aliis peccatis sunt primi motus, ita et in invidia, et primi motus non sunt mortalia peccata, quia ex subreptione surgunt.

4. Adhuc, In omni peccato mortali est aversio a bono incommutabili, et conversio ad bonum commutabile : in invidia non videtur bonum commutabile ad quod convertatur : ergo videtur, quod invidia nec sit mortale, nec veniale peccatum.

SOLUTIO. Dicendum, quod invidia semper est peccatum, et aliquando veniale, et aliquando mortale, sicut objectum est. Qualiter autem sit in genere passionis vel pœnæ, in præcedenti articulo quæstionis satis determinatum est. Solutio.

Ad hoc autem quod objicitur, quod passionibus vel pœnis non meremur, quia involuntaria sunt, dicendum quod hoc est verum in quantum involuntaria sunt. In quantum autem virtus est in rationabili ordine passionum et pœnarum, est falsum : quia tunc passionibus et pœnis meremur et demeremur in corruptione talis ordinis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod venire contra præceptum ex deliberatione et consensu, semper est mortale peccatum, sed ex subreptione et ex primo motu non semper : hoc enim non est contra præceptum, sed præter præceptum. Ad 1.

EODEM modo respondendum est ad sequens : quia primo motu non venit aliquis contra charitatem, sed præter charitatem facit. Ad 2.

AD ALIUD dicendum, quod invidia non semper est putredo ossium, hoc est, virtutum : sed quando est ex deliberato consensu cum actu susurrationis, vel detractionis, vel alterius impedimenti, quo impeditur bonum proximi : tunc enim corrumpit virtutes. Ad 3.

EODEM modo dicendum est ad sequens : quia non imitantur diabolum in quibus est primus motus subreptionis : sed qui ex consensu et voluntarie impediunt bonum proximi, et gaudent de malo, illi imitantur diabolum. Ad 4.

AD DUO sequentia objecta quæ sunt in contrarium, dicendum quod jam soluta sunt per distinctionem quæ paulo ante ponitur in hujus articuli determinatione. Ad object. 1 et 2.

AD ID quod objicitur, quod non semper sit mortale, sed aliquando veniale, dicendum quod concedendum est, et procedit, sicut dictum est. Ad object. 3.

AD ULTIMUM dicendum sicut dicitur in Glossa Gregorii super Job, v, 2 : *Parvu-* Ad object. 4.

lum occidit invidia : « Nisi parvulus esset, non timeret æqualem sibi præferri, et minorem sibi parificari. » Unde omnis invidus propter hoc invidus est quia delectatur in sui excellentia: et hoc est commutabile bonum ad quod convertitur, et timet alium sibi præferri vel æquari. Et propter hoc dicit Augustinus, quod individua pedissequa reginæ superbiæ, est invidia.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS III.

Quomodo invidia sit peccatum capitale? et Quomodo ex ipsa oriuntur filiæ?

Tertio quæritur, Quomodo invidia sit peccatum capitale? et, Quomodo ex ipsa oriuntur filiæ?

1. Quod sit *capitale*, probatur per Gregorium in Job, XXXI, 1 et seq., ubi dicit septem esse capitalia, ex quibus alia oriuntur, inter quæ numeratur *invidia:* ergo invidia est capitale peccatum.

2. Adhuc, Super illud Threnorum, III, 7 et 9 : *Circumædificavit adversum me, ut non egrediar... Conclusit vias meas lapidibus quadris*, dicit Paschasius, quod « quatuor sunt primæ affectiones sive passiones animi, scilicet spes, timor, gaudium, et tristitia, quibus diabolus concludit vias hominum ut de peccatis non egrediantur. » Et una illarum est tristitia, ut dictum est, circa quam est invidia, quia est tristitia de bono proximi. Cum ergo sit circa unam de primis affectionibus, videtur esse capitale vitium.

3. Adhuc, Amor de bonis proximi charitas est, quæ præcipua virtutum et omnis boni mater et caput est. Cum ergo opposita sint circa idem, dolor de bono proximi erit capitale peccatum, mater et caput vitiorum.

Contra : Sed co[ntra]

Dicit Gregorius, quod « ex amore propriæ excellentiæ nascitur invidia felicitatis alienæ, dum timet eam sibi parificari vel præferri. » Ergo videtur, quod invidia sit filia superbiæ et non capitale vitium.

Solutio. Dicendum, quod invidia capitale vitium est ex quo oriuntur alia, sicut dicit Gregorius, detractio, susurratio, æmulatio, et etiam zelus quando aliquis zelat malum alterius. Unde super illud Psalmi XXXVI, 1 : *Noli æmulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem :* in Glossa, « Æmulari, hoc est, invidere. Et zelare est amare malum proximi. » Solu[tio]

Unde objectiones inductæ ad probandum hoc, procedunt.

Ad id quod contra objicitur, scilicet quod sit filia superbiæ, dicendum quod non est directe filia superbiæ, sed pedissequa ejus, ut dicit Augustinus : quia semper sequitur superbiam sicut pedissequa dominam. Sicut enim dictum est, superbia est amor propriæ excellentiæ : et invidus propter hoc est invidus et dolet de aliena felicitate, quia requiescit in propria excellentia, timens ne alius sibi in hoc parificetur. Ad ob[jecta]

MEMBRUM II.

De filiabus invidiæ?

Deinde, Quæritur de filiabus invidiæ, quæ sunt, ut dicit Gregorius, detractio, susurratio, æmulatio, et zelus.

Et quæritur primo de detractione, primo quid sit?

Secundo, An sit semper peccatum mortale vel aliquando veniale?

Tertio, In quo differt a susurratione?

Quarto, Utrum detractor tenetur ad restitutionem famæ ejus cui detraxit?

Denique, De æmulatione, quid sit, et quomodo differat ab invidia?

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

Quid sit detractio?

Primo ergo quæritur, Quid sit detractio?

Et dicitur, quod detractio est alienæ famæ denigratio.

Vel sic, Detrahere est absentem proximum dolose mordere.

Neutra harum definitionum videtur convenire.

1. Contingit enim detrahere peccatori qui non habet famam.

2. Et contingit detrahere terræ, sicut dicitur, Numer. XIII, 26 et seq., quod exploratores missi a filiis Israel, detraxerunt terræ promissionis: et ideo non intraverunt in eam. Unde non est detractio hominum tantum, imo aliarum rerum. Et, Job, VI, 25: *Quare detraxistis sermonibus veritatis?*

3. Adhuc, Definitio non respondet rei definitæ: quia detrahere est de summa alicujus aliquid deponere: et hoc multis modis aliis potest fieri sine denigratione famæ.

4. Adhuc, Occultum et apertum non differunt nisi per accidens: sed susurrum est delatio occulta, detractio delatio aperta: ergo videtur, quod non differant nisi secundum accidens per occultum et apertum: et sic non erunt duæ filiæ invidiæ, sed una geminata per accidens.

5. Adhuc, Omne peccatum contra aliquod præceptum est: quia peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei, ut dicit Augustinus. Et videtur, quod susurratio et detractio sint contra idem præceptum: et hoc est, *Non maledices surdo*[1]. Absens enim surdus reputatur, eo quod non audit ut contradicat. Et sic susurratio et detractio (cum sint contra idem præceptum) sunt peccatum unum, et non duæ filiæ, quod est contra Gregorium.

Contra: Sed contra.

Ad Roman. I, 29 et 30, ubi Apostolus enumerat susurrationem et detractionem dicens: *Susurrones, detractores, Deo odibiles*: ubi pro diversis peccatis numerantur. Ergo non sunt unum peccatum, sed diversa.

Adhuc, Ratione ejus quod dicitur, Levit. XIX, 16 et 18: *Non eris criminator, nec susurro in populo... Nec memor eris injuriæ civium tuorum,* quæritur, In quo differant ista tria, et utrum detractor sit criminator? Quæst.

Et videtur, quod sic: quia nullus potest denigrare famam alterius, nisi imponat ei crimina: et sic videtur, quod detractor sit criminator.

Solutio. Dicendum, quod definitiones bonæ sunt ad minus ad describendum detractionem: et tales definitiones sufficientes sunt in moralibus, ubi non requiruntur principia essentialia, sed tantum accidentalia, per quæ cognoscuntur mores: et ideo satis dictum est, quod detractio est alienæ famæ diminutio. Solutio.

Ad id quod primo objicitur, quod peccator non habet famam, dicendum quod licet non habeat famam generalem virtutis, tamen in omni peccatore est aliquod bonum quod contingit denigrari vel diminui lingua detrahentis. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod detractatio terræ redundat in eum qui terram pro- Ad 2.

[1] Levit. XIX, 14.

misit, quasi verax non fuerit. Similiter detractio sermonum redundat in eum qui dixit sermones, quasi verax non fuerit.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod definitio respondet nomini : quia detractio deponit aliquid de summa famæ et laudis ejus cui detrahitur.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod duæ filiæ sunt invidiæ et diversa peccata. Detractor enim plus nocet, quia in plures infundit venenum suæ detractionis : susurro autem minus, quia in pauciores diffundit et occulte : uterque tamen nocet, sed non æqualiter.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod licet contra unum præceptum sunt, tamen plura peccata sunt, quia diversæ malitiæ sunt. Dicit enim Augustinus, quod malum dicitur peccatum quia adimit : publica autem fama majus bonum est quæ adimitur per detractionem, quam privata quæ adimitur per occultam susurrationem. Et hoc est quod dicitur, Eccle. x, 11 : *Si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occulte detrahit.* Propter quod etiam serpentes dicuntur : quia per linguam sicut serpens venena diffundunt.

Ad object. Ad illud quod objicitur de epistola ad Romanos, dicendum quod concedendum est : quia diversa peccata sunt, ut dictum est.

Ad quæst. Ad id quod ultimo objicitur, dicendum quod detractor non est criminator : quia criminator tantum est impositor criminum : detractor autem quatuor modis detrahit, scilicet malum quod non est aliquando imponendo, et malum quod est in alios diffamando, et bonum quod est vel negando, vel diminuendo : his enim detrahitur fama proximi : et ista distinctio est Hesychii super Leviticum.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

Utrum detractio semper sit mortale peccatum, vel aliquando veniale ?

Secundo quæritur, Utrum detractio semper sit peccatum mortale, vel aliquando veniale ?

Et videtur, quod semper mortale.

1. Prohibitum enim in sacra Scriptura transgressionem habet mortalem. Sed dicitur, Jacobi, iv, 11 : *Nolite detrahere alterutrum, fratres.* Ibi Glossa : « Non solum debes vitare detractionem ne ut transgressor a Deo judiceris, sed ideo fortasse, quia in nullo præcellis illos quos vituperas. » Ergo detractio mortale peccatum.

2. Adhuc, Ibidem, *Qui detrahit fratri, detrahit legi.* Glossa, « Quæ detractionem prohibuit. » Ergo detrahere est legem transgredi : et sic mortale peccatum.

3. Adhuc, Proverb. xxiv, 9 : *Abominatio hominum detractor.* Quod abominationi est, est mortale peccatum. Ergo detractio est mortale peccatum.

4. Adhuc, Isa. v, 20 : *Væ qui dicitis malum bonum et bonum malum !* Væ in sacra Scriptura non est nisi comminatio pœnæ æternæ. Ergo detractio habet comminationem pœnæ : ergo mortale peccatum est.

5. Adhuc, Ad Roman. i, 29 et 30 : *Susurrones, detractores, Deo odibiles.* Odium Dei non est nisi super mortale peccatum. Ergo detractio est mortale peccatum.

Contra : Sed contra.

1. Augustinus in libro de *Correptione et gratia :* « Detractio sub minutis peccatis continetur. »

2. Adhuc, « Adulatio et detractio opposita sunt. » Adulatio aliquando fit veniali peccato, et non mortali. Ergo et detractio.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod detractio aliquando est veniale, aliquando mortale : sed in sacra Scriptura magis accipitur pro mortali quam veniali. Et hæc est causa quia, Proverb. XXII, 1, dicitur : *Melius est nomen bonum quam divitiæ multæ.* Sed diripere substantiam proximi per furtum vel rapinam, peccatum mortale est. Ergo multo magis diripere famam bonam est mortale peccatum. Hoc facit detractor. Ergo detractio est mortale peccatum tantum. Quia post corruptionem homines proni sunt ad maledicendum de se invicem, et ad prodendum malum quod sciunt de se invicem. Et fama hominis, ut dicit Augustinus, consistit in lingua, quæ sita est in lubrico et humido : ideo dicit Augustinus, quod inter minuta peccata est et consueta, hoc est, quæ reputantur minuta.

Et ideo antiqui Magistri distinxerunt sic, quod ille qui detrahit, potest detrahere animo nocendi ex malignitate : et tunc peccat mortaliter : quia intendit auferre famam : quia tunc est illud quod dicitur in Psalmo XLIX, 20 : *Sedens adversus fratrem tuum loquebaris, et adversum filium matris tuæ ponebas scandalum,* etc. Aliquando fit ex levitate, et non ex malignitate, nec animo nocendi, sed ex lubrico linguæ : et tunc est veniale peccatum.

ET PER HÆC patet solutio ad argumenta. Primo enim adducta procedunt secundum quod fit ex malignitate et animo nocendi. Tunc vero mortale peccatum est. Et sic loquitur de detractione sacra Scriptura : quia sic filia invidiæ est.

Ad object. Argumenta vero in contrarium adducta, loquuntur secundum quod fit ex levitate et loquacitate quadam, quæ filia gulæ est, ut dicit Gregorius : et non fit animo nocendi : sed quia non potest spiritum tenere nisi quia loquatur, dilatat malum proximi ex levitate plus quam ex malignitate. Et hoc est quod dicitur, Proverb. XXIII, 20 : *Noli esse in conviviis peccatorum, nec in comessationibus eorum qui carnes ad vescendum conferunt.* Glossa ibidem, « Carnes ad vescendum conferre, est mollia et infirma proximorum dente detractionis rodere. » Job, XIX, 22 : *Quare persequimini me sicut Deus, et carnibus meis saturamini?* Et secundum istum modum procedunt argumenta in contrarium adducta : et tunc est veniale peccatum.

AD ID quod de adulatione objicitur, dicendum quod non est simile : quia adulatio plus se tenet in bono, detractio plus in malo : et ideo gravius est peccatum detractio, quam adulatio. Ad object. 2.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS III.

In quo differat detractio a susurratione?

Tertio quæritur, In quo differat detractio a susurratione ?

Et videtur, quod in nullo : quia dicunt etiam Sancti, quod detractio est quando per verba occulta denigratur alicujus fama : et idem videtur esse susurratio.

CONTRA :

1. Super illud Apostoli, ad Roman. I, 29 et 30 : *Susurrones, detractores, Deo odibiles.* Glossa : « Detractores sunt, qui aliorum bona negant vel invertunt : susurrones inter amicos discordiam seminantes. » Ergo differunt susurratio et detractio.

2. Adhuc, Sapient. I, 11 : *Custodite vos a murmuratione quæ nihil prodest, et a detractione parcite linguæ : quoniam sermo obscurus in vacuum non ibit.* Ibi

enumerantur tamquam duo. Ergo differunt.

3. Adhuc, Gregorius super illud Job, xxxix, 25 : *Exhortationem ducum*, sic dicit : « Ab invidia oriuntur odia, detractiones, susurrationes. » Ibi iterum enumerat tamquam diversa. Ergo diversa sunt.

4. Adhuc, Eccli. v, 16 et 17 : *Non appelleris susurro, et lingua tua ne capiaris et confundaris : super furem enim confusio et pœnitentia, et denotatio pessima super bilinguem : susurratori autem odium, et inimicitia, et contumelia*. Ergo videtur, quod differunt : quia ut diversa enumerantur et in textu et in Glossa. Dicit enim Glossa, quod « bilinguis est, qui aliud loquitur de præsente, et aliud de absente. »

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod differunt susurratio et detractio, ut dicit Glossa, ad Roman. I, 29 et 30, quæ inducta est. Detractio enim diminuit famam aliorum bona negando vel invertendo : susurro autem qui inter amicos seminat discordias, uni de alio mala suggerendo. Propter quod etiam, Proverb. xxiv, 21, dicitur : *Cum detractoribus non commiscearis*. Dicit Glossa : « Hoc speciali vitio periclitatur pene totum genus humanum. » Et Hieronymus : « Hoc malum ideo celebre est, quia in multis regnat hoc vitium. » Et adhuc Hieronymus : « Tanta hujus mali libido mentes hominum invasit, ut qui procul ab aliis peccatis recesserunt, in istud quasi in ultimum laqueum diaboli incidant : quia pene ab omnibus libenter auditur. »

Quæst. JUXTA hoc quæritur, Utrum hoc peccatum fit contra prælatos tantum, vel communiter contra omnes ?

Et videtur, quod contra prælatos tantum.

1. Exod. xxii, 28 : *Diis non detrahes, et principi populi tui non maledices*. Glossa, hoc est, Doctoribus vel sacerdotibus. Ergo videtur, quod fiat contra prælatos tantum.

2. Adhuc, Eccle. x, 20 : *In cogitatione tua regi ne detrahas, et in secreto cubiliculi tui ne maledixeris diviti*. Glossa : « Simpliciter monet ne ira vel levitate majoribus maledicamus. »

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod utrumque, scilicet detractio et susurratio fit contra omnes, frequentius tamen contra prælatos et majores, de quibus dicit Augustinus, quod « sunt positi quasi signum ad sagittam. » Et ideo dicit Hieronymus, quod est commune peccatum : lex tamen, et in Ecclesiastico prohibet Salomon ne fiat contra prælatos, quia contra illos frequenter fit.

Et per hoc patet solutio ad totum objectum. Uterque tamen bilinguis, scilicet detractor et susurro : quia aliud loquitur de præsente, et aliud de absente.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS IV.

Utrum detractor teneatur ad restitutionem famæ ejus cui detrahit ?

Quarto quæritur, Utrum detractor teneatur ad restitutionem famæ ejus cui detrahit ?

Et videtur, quod sic.

1. Proverb. xxii, 1 : *Melius est nomen bonum quam divitiæ multæ : super argentum et aurum gratia bona*. Sed auferens aurum et argentum, tenetur ad restitutionem. Ergo multo magis auferens famam bonam, quod facit detractor.

2. Adhuc, Gregorius : « Multum distant damna morum a damnis rerum corporalium : cum ista extra nos sint, illa autem in nobis. » Sed qui aufert exteriora bona, tenetur ad restitutionem.

Ergo multo magis qui aufert interiora bona.

Sed contra. CONTRA :

1. Nemo tenetur ad impossibile: sed potest esse, quod ille qui detraxit, non potest auferre malam opinionem a cordibus eorum qui detractionem audiverunt: ergo videtur, quod in illo casu non tenetur.

2. Adhuc, Malum auditum de uno in alium multiplicabile est in infinitum : infinita non contingit pertransire, ut dicit Aristoteles : ergo non potest reparare : quia impossibile est isti pertransire omnes ad quos devenit mala fama quam seminavit.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod ille qui ex malignitate et deliberatione animoque nocendi detraxit, pro certo tenetur ad reparationem apud eos apud quos detraxit : quia aliter non impleret verbum Domini, ad Roman. VI, 19 : *Sicut exhibuistis membra vestra servire immunditiæ et iniquitati, ad iniquitatem, ita nunc exhibete membra vestra servire justitiæ, in sanctificationem.*

Et in hoc casu loquuntur duæ auctoritates primo inductæ, scilicet Proverbiorum, XXII, 1, et Gregorii.

Ad object. 1. AD PRIMUM ergo quod in contrarium objicitur, dicendum, quod non est impossibile, quod apud illos reparet famam apud quos detraxit.

Ad object. 2. AD ALIUD dicendum, quod licet malum multiplicabile sit in infinitum per auditum, eo quod quilibet ipsum libenter audit, ut dicit Hieronymus : quia proni sunt sensus hominis ad malum, ut dicitur, Genes. VIII, 21 : tamen etiam per eumdem modum reparatio famæ multiplicabilis est in infinitum : et sic potest vulnus detractionis reparari, de quo dicitur, Jerem. IX, 3 : *Sagitta vulnerans lingua eorum, dolum locuta est.* Et Augustinus in *Regula :* « Si autem in tantum processerit malum, ut convitio vel criminis objectu aliquem læserit, non pigeat ex ipso ore proferre medicamenta unde facta sunt vulnera. »

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS V.

Quid sit æmulatio et in quo differat ab invidia ? et si sit mater omnium malorum sicut videntur sancti dicere ?

Quinto, Quæritur de æmulatione, quæ etiam conjuncta est invidiæ sicut filia, de qua duo quæruntur, scilicet quid sit æmulatio, et in quo differt ab invidia ?

Quæritur ergo primo, Quid sit æmulatio ?

Et videtur, quod sit idem quod indignatio : quia super illud Psalmi XXXVI, 1 : *Noli æmulari in malignantibus,* Glossa, « Inter tales æmulari est indignari. »

CONTRA : Sed contra.

1. Chrysostomus *super Joannem,* Homilia 54, æmulationem ponit loco invidiæ, et e converso. Ergo videtur, quod sint idem.

2. Adhuc, Invidus indignatur ei cui invidet : si ergo æmulatio indignatio est, videtur æmulatio idem esse cum invidia.

3. Adhuc, I Regum, I, 6, de Anna dicitur et de Phenenna, uxoribus Elcanæ : *Affligebat quoque eam æmula ejus, et vehementer angebat, in tantum, ut exprobraret quod Dominus conclusisset vulvam ejus.* Et constat, quod Phenenna non æmulabatur Annam, nisi quia invidebat ei de majori dilectione mariti. Ergo videtur, quod æmulatio et invidia sint idem.

4. Adhuc, Contra istud Apostoli, ad Galat. V, 19 et 22 : *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt... contentiones, æmulationes,... invidiæ.* Apostolus æmulationem ibi et invidiam tamquam diversa enumerat. Ergo diversa sunt.

Quæst. ULTERIUS quæritur hic, Utrum invidia sit mater omnium malorum, sicut videntur sancti dicere.

1. Chrysostomus *super Joannem*, Homilia quæ prius inducta est : « Fera venenosa invidia est, fera immunda et morbus voluntatis, omni venia et excusatione indigna, omnium causa et mater malorum [1]. » Ergo videtur, quod invidia sit causa et mater omnium malorum.

2. Adhuc, Sapient. II, 24 et 25 : *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum : imitantur autem illum qui sunt ex parte illius*. Ergo videtur, quod invidia sit causa et mater omnium malorum : quia hoc quod per invidiam diaboli intravit in mundum, omne malum est.

3. Adhuc, Genes. XXXVII, 33 : *Fera pessima comedit eum, bestia devoravit Joseph*. Glossa : « Fera pessima, id est, invidia, devoravit Joseph, id est, Christum tam in se quam in membris. »

Solutio. SOLUTIO. Ad primam partem quæstionis dicendum, quod æmulatio diversimode accipitur a Sanctis, et æquivoce.

Aliquando enim accipitur pro amore. II ad Corinth. XI, 2 : *Æmulor enim vos Dei æmulatione*. Glossa, hoc est, amore. Ad Galat IV, 17 et 18 : *Æmulantur vos non bene : sed excludere vos volunt, ut illos æmulemini. Bonum autem æmulamini in bono semper*. Et sic nihil habet invidiæ, sed est virtus.

Aliquando accipitur pro contentione, quando scilicet duo vel plures contendunt ad idem obtinendum : et tunc habet aliquid invidiæ, indignationem scilicet : quia non potest esse quando duo ita contendunt, quin unus indignetur alteri, quasi volenti sibi præripere illud, sicut Phenenna indignabatur Annæ, quasi volenti sibi præripere dilectionem mariti. Et sic dixerunt antiqui, quod invidia est in actu interiori, scilicet quando aliquis videt felicitatem proximi, et livet, et tabescit intrinsecus. Æmulatio autem in actu exteriori, quando per actum exteriorem cum indignatione contendit ad ipsum habendum pro quo alium æmulatur.

Et ita patet solutio ad omnia quæ inducta sunt pro hac parte : quia non sunt nisi auctoritates Sanctorum de æmulatione diversimode loquentium.

Ad quæ. AD ULTERIUS quæsitum dicendum, quod vera causa et mater malorum superbia est, sicut in antehabitis determinatum est : sed quia talis reginæ, superbiæ scilicet, pedissequa est semper invidia, ideo hoc etiam attribuitur invidiæ. Superbia enim diaboli causa est omnis mali, tam in se quam in homine : sed per invidiam malum procuravit in homine, non autem in seipso, quia nemo invidet sibiipsi.

Et sic patet solutio ad argumenta.

Et ad auctoritatem Chrysostomi dicendum, quod fera pessima est invidia, et omnium mater : quia sicut dicit Gregorius in libro XXXVIII *Moralium*, inter septem vitia capitalia nullum est quin aliquando unum oriatur ex altero, sicut ex invidia superbia, et de superbia ira, et sic de aliis. Et hoc modo loquitur Chrysostomus de invidia.

[1] S. J. CHRYSOSTOMUS, Homilia 34 super Joannem.

QUÆSTIO CXVIII.

De acedia.

Inter septem capitalia peccata quatuor sunt spiritualia, scilicet superbia, invidia, ira et acedia : sed quia acedia spiritualior est quam ira, ideo prius de ea tractandum est.

De acedia autem quæremus duo, scilicet de acedia secundum se, et de filiabus ejus.

MEMBRUM I.

De acedia secundum se.

De acedia secundum se quæremus duo.

Primo, Quid sit ?

Secundo, An semper sit mortale, vel aliquando veniale ? et, Quomodo dicatur peccatum capitale ?

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS I.

Quid sit acedia secundum definitionem et rem ?

Quæritur ergo primo, Quid sit acedia secundum definitionem et rem?

1. Dicit autem Augustinus super illud Psalmi cvi, 18 : *Omnem escam abominata est anima eorum :* « Acedia est tædium interni boni. »

2. Adhuc, Damascenus : « Acedia est tristitia aggravans.

3. Idem, Libro II de *Fide orthodoxa*, ubi distinguit species tristitiarum dicit, quod « acedia est tristitia vocem auferens. »

4. Adhuc, Richardus de sancto Victore dat hanc : « Acedia est torpor mentis, bona negligentis inchoare. »

5. Adhuc, Antiqui Magistri dederunt hanc : « Acedia est diffidentia implendi mandata.

Videtur, quod nulla istarum definitionum conveniat : quia

1. Acedia vitium est, sive capitale peccatum : cum igitur unum genus sit oppositorum, acedia erit in genere habitus in quo est etiam virtus. Per istas autem omnes definitiones non ponitur in genere habitus. Ergo videtur, quod nulla conveniat ei.

2. Adhuc, Quam nos dicimus *acediam*, Gregorius in libro XXXI *Moralium* vocat tristitiam : et constat, quod tristitia est in genere habitus : ergo videtur, quod male definitur, eo quod omne vitium in genere habitus sit.

3. Adhuc, Aspasius in libello de *Passionibus* dicit, quod omnis passio motus est. Et ratio sua est : quia passio non fit nisi secundum illam speciem qualitatis quam vocat Aristoteles passionem vel

passibilem qualitatem, inferentem vel illatam : et in illa sola, sicut dicitur in VII *Physicorum*, est motus alterationis. Habitus autem in quo genera sunt vitia et virtutes non est motus, sed potius perfectio potentiæ et quies

4. Adhuc, Istæ definitiones omnes peccant, quod non ponunt acediam in uno genere passionis, sed in diversis valde. Augustinus ponit in genere tædii, Damascenus in genere tristitiæ, Richardus in genere corporis, qui est pigritia quædam originalis diffidentiæ, quæ opponitur fortitudini secundum Tullium.

Solutio. Ad 1. Solutio. Dicendum, quod acedia est unum de capitalibus peccatis, sicut dicit beatus Gregorius : et secundum quod est peccatum, est in genere habitus : sed quia omnis habitus generatur ex actibus, sive sit vitii, sive virtutis consuetudinalis. Virtus enim medium est passionum : vitium autem extremum, ut dicit Philosophus, sicut fortitudo medium est inter timores et audacias, et temperantia medium in delectationibus innatis inter superfluum et diminutum. Unde passio causa est actus, in quo cognoscitur habitus in omnibus consuetudinalibus et vitiis et virtutibus. Et ideo sancti volentes notificare acediam, non solum per genus, sed etiam per causam posuerunt eam in genere passionis : eo quod talis notificatio magis certificat essentiam definiti.

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod tristitia passio est : sed illa passio causa est habitus : et ita nihil certificatur sicut quod certificatur per causam, ut dictum est.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod passio motus est : et ideo est causa actuum generantium vitium et virtutem consuetudinalem : propter quod etiam diffinitur per ipsam.

Ad 4. Ad ultimum dicendum, quod Augustinus ponit acediam in genere tædii : quia tædium in talibus est circa difficile et bonum internum quod est virtus : quia virtus, sicut dicit Philosophus, est circa difficile et bonum. Unde ex difficultate boni incidit in tristitiam, et ex tristitia in tædium, quia tædium habet operandi difficile circa quod est bonum. Damascenus autem ponit eam in genere tristitiæ, propter causam quæ dicta est. Et dicit, quod *est tristitia aggravans :* quia ex difficultate boni aggravatur et infirmatur ad bonum. In omnibus autem infirmitas aggravans acuit vocem, sicut patet in omnibus ægris : et ex tali aggravatione derivatur Latine nomen *acediæ:* quia ἄχος in Græco idem est quod vocem aggravans. Richardus autem ponit eam in genere torporis qui est pigritia circa operanda : in quam homo incidit ex tristitia circa difficultates operabilium.

Ad definitionem Magistrorum dicendum, quod *diffidentia* ibi dicitur non confidere de propriis viribus ad impletionem boni difficilis circa quod est virtus, quæ enervat animos viriles, qui deberent viriliter insurgere ad bona operanda.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS II.

Utrum acedia sit semper mortale peccatum, vel aliquando veniale? et, Quomodo dicatur peccatum capitale?

Secundo quæritur, An acedia sit semper mortale, vel aliquando veniale? et, Quomodo dicatur peccatum capitale?

Et videtur, quod semper sit mortale.

1. Eccli. xxxiii, 29 : *Multam malitiam docuit otiositas.* Super hoc dicit

Bernardus : « Otiositas mater est vitiorum, et noverca virtutum. » Tale autem vitium quod gignit alia vitia, et persequitur virtutes, maximum est et mortale. Ergo acedia maximum peccatum est et mortale. MAJOR patet : quia illa est auctoritas. MINOR probatur ex hoc, quod otiositas est desiderabile movens ad acediam : propter hoc enim gravatur et tristatur in operatione virtutum, quia desiderat otiositatem.

2. Adhuc, Eccli. XXXVIII, 20, super illud : *In absconsione*[1] *permanet tristitia*, Glossa : « Hic incipit, et in futuram pœnam durabit, propter diffidentiam supernæ consolationis. » Sed illud peccatum gravissimum est quod habet gravissimam pœnam : nulla pœna gravior quam illa quæ hic incipit et in futurum durabit : acedia talis pœna est : ergo videtur, quod sit gravissimum peccatum et mortale semper.

3. Adhuc, II ad Corinth. VII, 10 : *Sæculi tristitia mortem operatur.* Sed quod operatur mortem, mortale peccatum est, quia de morte æterna intelligitur. Ergo acedia semper mortale peccatum est.

4. Adhuc, I Joan. V, 16 : *Est peccatum ad mortem, non pro illo dico ut roget quis.* Sed jam habitum est, quod acedia sive tristitia est peccatum ad mortem. Ergo pro eo non est orandum : et sic irremediabile est, et peccatum mortale.

Sed contra. CONTRA :

1. Humanum est tristari de laborioso, sicut de vigiliis, jejuniis, et orationibus, et hujusmodi : et contingit sæpe sanctis hominibus tristari de hujusmodi quando superexcrescit labor. Unde Gregorius ad Petrum in dialogo, cum Petrus quæreret : « Cur te mœror plus tenet solito ? sic respondit : Mœror, Petre, quem continue patior, et mihi per augmentum novus est, et per assuetudinem vetus. »

[1] Vulgata habet, *abductione*

2. Adhuc, Matth. XXVI, 38 : *Tristis est anima mea usque ad mortem.* Verba sunt Christi : et difficile esset dicere, quod Sancti in tali tristitia peccarent mortaliter.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod acedia non semper mortale peccatum est, nec maximum : quantum tamen sit, ex circumstantiis judicandum est.

Aliquando enim tanta est tristitia circa difficile et bonum, quod dejicit in desperationem : et tunc peccatum mortale est et maximum, quia desperatio peccatum in Spiritum sanctum est, et est cum finali impœnitentia, quæ etiam est peccatum in Spiritum sanctum, sicut inferius ostendetur.

Aliquando causatur ex infirmitate, ex qua fit quod homo tristatur et acediosus fit circa operationem bonorum, quæ difficilia sunt ad operandum. Et tunc non potest dici, quod sit peccatum mortale, sed veniale ex infirmitate causatum. II ad Corinth. I, 8 : *Non volumus ignorare vos, fratres, de tribulatione nostra quæ facta est in Asia, quoniam supra modum gravati sumus supra virtutem, ita ut tæderet nos etiam vivere.* Et in hoc casu nullum peccatum est nec veniale nec mortale : quia sic fuit in Christo et in sanctis. Unde, Matth. XXVI, 38 : *Tristis est anima mea usque ad mortem.* Job, X, 1 : *Tædet animam meam vitæ meæ : dimittam adversum me eloquium meum.* Et sic non proprie vocatur capitale peccatum, sed tristitia naturalis, quæ ex gravitate naturæ incidit in omnem hominem, qui infirmæ naturæ est et infirmitates carnis patitur : necesse enim est, quod omnis talis tristetur circa operationem bonorum, quæ difficilia sunt. Unde, Psal. VI, 3 et 4 : *Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum : sana me, Domine, quoniam conturbata sunt ossa mea, et anima mea turbata est valde.*

Aliquando causatur ex desiderio sæcularis jucunditatis, et libidine peccati, ex quibus incipit tristari circa bonorum operationem. Et sic est mortale peccatum semper grave : sed gravissimum quando conjungitur desperationi, et finali impœnitentiæ : quia tunc est peccatum ad mortem : quia abstrahit a bonis et immergit hominem in multis malis.

Et in hoc solo casu loquuntur quatuor auctoritates primo inductæ : quia sic peccatum ad mortem est, pro quo non est orandum, sicut dicitur, Matth. xii, 32 : *Non remittetur ei, neque in hoc sæculo, neque in futuro* : quia est peccatum in Spiritum sanctum, quod est conjunctum finali impœnitentiæ, ut dictum est : per solam enim pœnitentiam posset remitti : et illa privatur per impœnitentiam finalem, cui conjunctum est. Et ideo dicitur, II ad Corinth. vii, 10 : *Sæculi tristitia mortem operatur.*

Et per hæc patet solutio ad quatuor primo inducta.

Ad object. Ad duo quæ in contrarium objiciuntur, dicendum quod illa procedunt : quia loquuntur de tristitia causata ex naturali infirmitate, quæ nullum peccatum est, ut paulo ante diximus. Et hæc fuit in Christo ut propassio, in aliis autem Sanctis ut passio naturalis. Propassio enim, ut dicunt sancti Augustinus et Hilarius, vocatur passio afficiens, et non abducens rationem : passio autem est afficiens, et aliquando abducens, secundum quod Aristoteles dicit in VII *Ethicorum* de continente et incontinente, quod continens est qui moratur in mente, et vi passionis non abducitur incontinens e converso, qui in mente non moratur, et vi passionis abducitur : mollis vero qui sicut enervatus et dissolutus, omni subjacet passioni. *Capitale* autem peccatum dicitur, quia sicut caput in membra dividitur, ita in multa peccata dividitur, quæ dicuntur a Gregorio filiæ ejus, de quibus per ordinem quærendum est.

MEMBRUM II.

De filiabus acediæ, quot et quæ sint?

Tertio quæritur de filiabus acediæ, Quot et quæ sint ?

1. Quas tangit Gregorius in libro XXXI *Moralium*, sic dicens : « De tristitia malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa præcepta, vagatio mentis erga illicita nascitur. »

2. Isidorus autem ex tristitia dicit nasci quatuor. Dicit enim sic : « Quatuor autem nascentia ex tristitia, sunt timor, pusillanimitas, amaritudo, desperatio. »

3. Beda vero assignat ista sic dicens : « De acedia oriuntur septem, scilicet otiositas, somnolentia, importunitas mentis, inquietudo, corporis instabilitas, verbositas, curiositas. »

Quæritur ergo de istis. Et primo de numero quem assignat Gregorius, qualiter ista ex tristitia oriuntur sive ex acedia ?

Et ad hoc dicendum, quod sicut in præhabitis dictum est, acedia addit super tristitiam : quia acedia est tristitia aggravans, et vocem auferens : tristitia autem passio est ex præsenti laborioso. Unde in quantum adimit bonum virtutis quod est difficile et laboriosum, dicitur ex ea nasci *malitia.* Dicit enim Augustinus, quod malitia est, quæ adimit bonum. In quantum autem conturbat animum, et facit odiosum bonum, sic nascitur ex ea *rancor :* quia sic facit furere contra bonum. Rancor enim nihil aliud est, nisi furor iræ contra bonum : et est una malitiarum diaboli, sicut dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus :* ubi dicit, quod « malum dæmonis est contra deiformem intellectum esse. Et

est triplex, scilicet furor irrationabilis, demens concupiscentia, phantasia proterva[1]. » *Pusillanimitas* vero nascitur ex tristitia, in quantum ab arduo quod est circa bonum et præcepta, in seipso destituitur, ad quod tamen quilibet deberet esse animosus ad aggrediendum. In hoc enim dicitur *magnus* vir bonus, eo quod magnum habet animum talia aggrediendi : et cadens a tali magnitudine efficitur pusillanimis. *Desperatio* autem oritur ex eadem tristitia : quia spes est certa exspectatio futuri boni, ut dicit Augustinus, quæ tutat et firmat animum, ut audeat aggredi ardua virtutis et præcepti, propter quod sperat bona æterna : tristitia autem dejicit a tali spe et audacia, et sic dejicit in desperationem. *Torpor* autem circa præcepta oritur ex tristitia : quia cum tristitia dejicit a spe aggrediendi magna et exspectandi bona, torpere incipit et marcescere in seipso, quasi non habens vigorem operandi ea quæ præcipiuntur.

Et omnes istæ filiæ oriuntur ex parte aversionis a bono, quod est in omni peccato. Ex parte autem conversionis ad bonum commutabile, quod etiam est in peccato, oritur vagatio mentis erga illicita. Non enim habens in se bonum spirituale in quo gaudeat in bono incommutabili, remedium quærit in rebus temporalibus, et sic incipit evagari circa illicita.

Ad 2. Ea vero quæ enumerat Isidorus, sic accipiuntur, quod *timor* oritur ex tristitia quam habet ad magnum et arduum, quod timet aggredi. Et ex eodem oritur *pusillanimitas,* sicut paulo ante dictum est, quod ex tali timore cadit a magnitudine in pusillanimitatem. Et sic per consequens cadit in *amaritudinem* : amaricatur enim in seipso ex timore et pusillanimitate, nihil in seipso sentiens dulcedinis veri boni, quod solum dulcorat animum. Propter quod dicitur in Psalmo XXXVI, 4 : *Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui.* Et sic ulterius præcipitatur in *desperationem,* sicut prius dictum est : quia non habens in se bonum meriti, desperat. Et hoc patet per definitionem spei quam ponit Magister in libro III *Sententiarum*, ex verbis Augustini sic dicens : « Spes est certa exspectatio futuræ beatitudinis, ex meritis et gratia proveniens. « Tristis enim avertitur a meritis et gratia, ex quibus deberet sperare futura.

Ex istis jam facile patet quomodo sumitur divisio Bedæ. Ex hoc enim, quod tristitia avertit a bono meriti et virtutis, circa quod solum debet esse otiositas hominis, cadit in *otiositatem.* Et ex hoc torpens in seipso, cadit in *somnolentiam.* Et quia mens non potest otiosa esse quin aliquid operetur, efficitur *importuna,* se ingerens illicitis. Unde versus poetæ : Ad 3.

Quæritur Egistus quare sit factus adulter ?
In promptu causa est, desidiosus erat.

Ex hoc autem nascitur *inquietudo* : quia non habens quietem in seipso, vagatur circa illicita. Et ex hoc iterum oritur *corporis instabilitas*, sicut dicitur, Proverb. VII, 10 et seq. : *Et ecce occurrit illi mulier... garrula et vaga, quietis impatiens, nec valens in domo consistere pedibus suis* : *nunc foris, nunc in plateis, nunc juxta angulos insidians.* Et ex hoc causatur *verbositas* et *curiositas* : quia dum non habet ubi quiescat in propriis bonis, verbose et curiose ingerit se aliis. Contra quod dicitur, Sapient. VIII, 16 : *Intrans in domum meam, conquiescam cum illa*, scilicet sapientia : *non enim habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus illius, sed lætitia et gaudium.*

[1] S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

QUÆSTIO CXIX.

De ira.

Post acediam quæ vicinitatem habet cum invidia, eo quod utraque est afflictio de bonis, sed invidia est afflictio de bonis proximi, acedia vero de bonis propriis, tractandum est de ira, de qua quæremus duo, scilicet de ira in se, et de filiabus ejus.

MEMBRUM I.

De ira secundum se.

De ira in se quæremus duo, scilicet quid sit ira ?

Et secundo, Quantum peccatum sit ? et, Si semper est peccatum, vel aliquando meritorium ?

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS I.

Quid sit ira ?

Quæritur ergo primo, Quid sit ira ? Et tam a Sanctis quam a Philosophis multæ inveniuntur definitiones iræ.

1. Augustinus enim definiens iram dicit sic : « Ita est tristitia ex impotentia ulciscendi. »

2. Super illud Psalmi VI, 2 : *Domine, ne in furore tuo arguas me*, Cassiodorus definit eam sic : « Ira est motus animi concitatus ad pœnam provocans inferendam. »

3. Rabanus sic super Matthæum, v, 22 : *Qui irascitur fratri suo, reus erit judicio* : « Ira est omnis motus malus ad nocendum. »

4. Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa* sic definit : « Ira est accensio ejus qui circa cor est sanguinis ex evaporatione fellis [1]. »

5. Philosophus sic : « Ira est appetitus in vindictam. »

Contra primam autem objicitur sic :

Videtur enim, quod ira non sit tristitia : quia tristitia est una de passionibus naturalibus quæ est de præsenti malo : ira autem non est in genere passionis, cum dicat motum appetitus, et motus sit operatio quædam.

Similiter, Objicitur contra secundam : quia si est motus animi concitatus, tunc videtur, quod ira sit in genere motus, et non in genere passionis : et sic secunda non concordat cum prima.

[1] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 20.

Similiter, Objicitur contra tertiam :

1. Ponit enim iram in genere motus, cum ira sit passio quædam, et passio non est motus, licet sit movens.

2. Adhuc, Ira convenit Deo. Isa. LXIV, 5 : *Ecce tu iratus es, et peccavimus. In ipsis fuimus semper.* Nahum, I, 2 : *Ulciscens Dominus, et habens furorem* : cum tamen non conveniat Deo moveri, vel pati passione aliqua.

Similiter, objicitur contra quartam : secundum illam enim videtur ira esse corporale vitium, et non spirituale, quod falsum est.

Similiter, Objicitur contra quintam et ultimam : quia appetitus vindictæ potest bene fieri, quando quæritur vindicta de malis. Apocal. VI, 10, Sancti sub altare Dei clamant : *Usquequo, Domine (sanctus et verus) non judicas et non vindicas sanguinem nostrum de iis qui habitant in terra?* Ira autem cum sit capitale vitium, non potest bene fieri.

Adhuc, Contra omnes sic objicitur : quia unius rei unica erit definitio quæ indicat esse ipsius, secundum quod significatur per nomen : hic autem ponuntur multæ definitiones de una re et eadem : et hoc est inconveniens.

[So]lutio. Solutio. Ad hoc ultimum dicendum, quod licet ira unum sit vitium, tamen multiplex est esse ipsius, quando comparatur ad causas suas. Est enim ira quasi medium inter corporalia et spiritualia vitia : et propter hoc aliquid habet commune cum corporalibus, aliquid cum spiritualibus. Et ideo diffinitur aliquando per esse corporale, et aliquando per esse spirituale. Quia, sicut dicit Aristoteles, sicut motus animæ perveniunt ad corpus, ita motus corporis perveniunt ad animam, et utrumque mutatur ex reliquo.

[Ad] diffinit. 1. Ad primum ergo dicendum, quod illa datur de ira secundum ejus esse spirituale secundum quod proprie ponitur in esse moris.

Et ad objectum contra, dicendum quod licet tristitia sit passio et passibilis qualitas, tamen est passio inferens motum in appetitu irascibilis potentiæ, ut dicit Aristoteles. Et ideo non est inconveniens, quod ira ponatur et in genere passionis, et in genere motus.

Et per hoc patet solutio ad secundum et tertium. Ad diffinit. 2.

Ad id quod objicitur, quod ita convenit Deo, dicendum quod non convenit Deo nisi per prosopopœiam, quæ dicitur humana passio, quando scilicet attribuitur Deo quod humanum est, dum scilicet punit, quod facit homo irascens. Ad diffinit. 3. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod Damascenus definit iram secundum quod est in genere naturæ, et non in genere moris, et convenit cum corporalibus vitiis : sic enim spiritus amarus qui est in sanguine et felle, movet irascibilem ut concitetur ad iram et vindictam. Ad diffinit. 4

Ad id quod objicitur contra ultimam, dicendum quod appetitus in vindictam de malis non est appetitus iræ simpliciter, sed est appetitus per zelum, quæ conjuncta est amori rectitudinis justitiæ. Ira enim talis non irascitur personæ sive naturæ, sed vitio sive peccato. Psal. IV, 5 : *Irascimini, et nolite peccare.* Et hæc est, sicut dicit Augustinus in Glossa super epist. ad Hebræos, XII, 6, ira patris in filium indisciplinatum. Et, Apocal. III, 19 : *Ego quos amo, arguo et castigo.* Ad diffinit. 5

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS II.

Quantum peccatum sit ira? et, Si semper sit peccatum, vel aliquando meritorium? et, An omnis ira per vitium sit mortale?

Secundo quæritur, Quantum peccatum sit ira? et cum hoc si semper sit peccatum?

Videtur autem, quod ira non sit peccatum secundum se: quia

1. Quod potest bene vel male fieri, non est peccatum secundum se: ira potest bene et male fieri: ergo non est peccatum secundum se. Et hoc dicit expresse Chrysostomus super illud Psalmi iv, 5: *Irascimini, et nolite peccare*, sic: « Quod justum est, concessit: quod malum est, prohibuit. » Irasci ergo aliquando justum est: et sic potest bene fieri et sine peccato. Ergo non semper est peccatum.

2. Adhuc, Nullus actus qui secundum se peccatum est, attribuitur Deo: ira etiam cum furore attribuitur Deo. Psal. cv, 40: *Iratus est furore Dominus in populum suum.* Ergo videtur, quod secundum se non sit peccatum.

3. Adhuc, Christus numquam peccavit: tamen iratus fuit. Joan. ii, 15: *Cum fecisset quasi flagellum de funiculis, omnes ejecit de templo.* Videtur ergo, quod ira secundum se non sit peccatum.

Sed contra. Contra:

1. Gregorius in *Moralibus*, ubi loquitur de capitalibus vitiis, sic dicit: « Venialis est ira quæ non ducitur ad effectum: si ducitur ad effectum, malum est. » Sed omnis ira vel ducitur ad effectum, vel non ducitur. Ergo omnis ira vel est venialis, vel mortalis. Ergo omnis ira malum est.

2. Adhuc, Jacob. i, 20: *Ira viri justitiam Dei non operatur.* Et quod non operatur justitiam, hoc malum est: ergo omnis ira malum est.

3. Adhuc, Matth. v, 22: *Ego dico vobis, quia omnis qui irascitur fratri suo, reus erit judicio.* Omne illud quod facit hominem reum judicio, malum est. Ergo omnis ira malum est.

4. Adhuc, Ad Ephes. iv, 26: *Irascimini, et nolite peccare: sol non occidat super iracundiam vestram.* Ibi Glossa dicit, quod « sol est splendor justitiæ et veritatis et sapientiæ, quem iracundia facit occumbere. » Sed omne quod avertit a lumine spirituali, peccatum est. Ergo omnis ira peccatum est.

5. Adhuc, Psal. lvii, 9: *Supercecidit ignis, et non viderunt solem.* Ubi Glossa dicit, quod « ira impedit ne splendeat sol veritatis et justitiæ. » Omne quod tollit splendorem justitiæ et veritatis, peccatum mortale est. Ergo ira peccatum mortale est.

6. Adhuc, Ira numeratur inter capitalia peccata, quæ mortalia sunt. Ergo ira peccatum mortale est.

7. Adhuc, Damascenus: « Peccatum est tenebra spiritualis. » Et constat, quod loquitur de peccato mortali: quia veniale non tollit lumen gratiæ. Ergo videtur, quod illud peccatum quod maxime tollit lumen gratiæ, maximum sit peccatum: ira tollit lumen gratiæ: ergo maximum peccatum est, et semper mortale.

Solutio. Dicendum ad primam partem quæstionis, quod non omnis ira malum est, neque peccatum: quia duplex est ira secundum quod a Gregorio distinguitur et ab Isidoro, scilicet ira per zelum, quæ bona est et virtus, scilicet quando homo irascitur vitio, et non naturæ. Et est ira per vitium, quæ est mala, quando scilicet irascitur naturæ et non vitio. Solu[tio].

Auctoritates igitur ad primum indu-

ctæ, intelliguntur de ira per zelum, et veræ sunt, et procedunt : quia sol justitiæ non occidit super iracundiam illam, sed potius illuminat sol justitiæ, gratiæ, et rationis. Et hæc est ira quæ cadit in Deum : et non illa quæ est per vitium. Et hoc est quod dicitur, Job, XLII, 7 : *Iratus est furor meus in te, et in duos amicos tuos, quia non estis locuti coram me rectum, sicut servus meus Job.* Quia non loqui rectum, vitium est in doctrina veritatis et mortale peccatum : et illi irascor, et non vobis. Et hæc vocatur ira per zelum, quæ nullum peccatum est, imo meritum, ut dictum est. Et super hanc iram non occidit sol : quia dicitur, Job, v, 2 : *Vere stultum interficit iracundia.* Stultus est qui lumen discretionis amisit.

Quæst. Ad id quod quæritur, Utrum omnis ira per vitium sit mortale peccatum?

Dicendum quod non, sed aliquando est veniale, aliquando mortale. Et hoc æstimandum est et cogitandum ex quantitate læsionis quam intendit inferre irascens. Et hoc accipitur ex verbis Augustini in *Regula,* ubi sic dicit : « Si quis vestrum criminis objectu et convicio aliquem læserit, non pigeat ex ipso ore proferre medicamenta, unde facta sunt vulnera : et quamcitius curare quod fecit, ne ira crescat in odium, et trabem faciat de festuca, et animam faciat homicidam. » Hoc enim ideo dicit, quia primi motus iræ qui non sunt ad magna nocumenta, veniales sunt. Servata autem ira, quæ odium est secundum Gregorium, et ad magnum nocumentum, peccatum mortale est. Eccli. XXVIII, 3 : *Homo homini reservat iram, et a Deo quærit medelam.* Quasi dicat : Non inveniet. Et ideo addit Augustinus : « Ne ira crescat in odium, et trabem faciat de festuca, etc. » Sic enim legitis, I Joan. III, 15 : *Omnis qui odit fratrem suum, homicida est.*

Et per hoc patet solutio ad totum quæsitum pro hac parte.

MEMBRUM II.

De filiabus iræ.

Deinde, Quæritur de filiabus iræ quas Gregorius dicit esse sex, sic : « De ira rixæ, tumor mentis, contumeliæ, clamor, indignatio, blasphemiæ proferuntur. » Et hæc simul in una auctoritate dicuntur ab Apostolo, ad Ephes. IV, 31 : *Ira, et indignatio, et clamor, et blasphemia tollatur a vobis.*

Numerus autem harum filiarum sic accipitur : *Ira* enim est appetitus in vindictam, ut dictum est. Aut igitur est in signo, aut in re. Si in signo : non est nisi subtractio benevolentiæ quæ debetur proximo : et hæc sunt in signo et aversione vultus : quod fit cum *indignatione,* quod scilicet non dignatur ei debitam et consuetam benevolentiam exhibere. Si in re : aut est in verbo, aut in facto. Si est in verbo, aut est in Deum, qui non permittit vindictam fieri, aut in proximum in quem intendit vindicare. Si est in Deum : tunc est *blasphemia,* quia blasphemia est impositio falsi criminis in Deum, et hoc procedit ex ira, quando culpat Deum, quod non vindicat in eum cui irascitur. Et est contra hoc verbum Apostoli, ad Roman. XII, 19 : *Scriptum est enim : Mihi vindicta, ego retribuam, dicit Dominus*[1]. Si in proximum : tunc est *maledictum,* quod Isidorus ponit filiam : et est contra hoc verbum Apostoli, ad Roman. XII, 17 : *Nulli malum pro malo reddentes.* Et supra, ỳ. 14 : *Benedicite, et nolite maledicere.* Si autem est in re : tunc aut est in corde, aut in opere. Si in corde : tunc

[1] Cf. Deuter. XXXII, 35.

est *tumor mentis*, quando scilicet elata mens indignum reputat, quod talia sustinet sine vindicta. Si est in opere : tunc est *rixa*. Unde Augustinus super illud Apostoli, ad Galat. v, 15 : *Quod invicem mordetis, et comeditis,* etc. « Rixa est, quando ex ira invicem se percutiunt. » Et ratio dicti est, quia proprie corrixari aprorum est, quando dentibus se invicem secant, sicut etiam irati se invicem secant verbo et facto. *Contumelia* autem oritur ex ira, quando mens exasperata et vindictam appetens, per maledictum contumeliam profert in proximum criminis objectu. *Clamor* vero ex ira oritur, quando per iracundiam subsannando maledictum profertur in proximum cum clamore et subsannatione.

Objicitur autem : quia ab Isidoro *odium* ponitur filia iræ, quam Gregorius non ponit : et sic videtur insufficiens esse.

Sed ad hoc dicendum, quod odium non addit differentiam specificam super iram, sed accidentalem tantum : quia odium est inveterata ira, ut dicit Augustinus : et in *Regula* ejusdem dicitur : « Ne ira crescat in odium, etc., » sicut superius notatum est. Secundum Gregorium autem filiæ alicujus vitii dicuntur, quæ specifica differentia inter se differunt, sed per aliquam occasionem ex capitali vitio oriuntur.

Et hæc dicta de filiabus iræ sufficiant.

QUÆSTIO CXX.

De avaritia.

Post tractatum de ira, tractandum est de avaritia quæ magis convenit cum spiritualibus vitiis quam gula et luxuria.

De avaritia quæremus duo in genere, scilicet de ipsa in se, et de filiabus ejus.

MEMBRUM I.

De avaritia in se.

De avaritia in se quæremus quatuor, scilicet primo quid sit ?

Secundo, Si semper peccatum sit ?

Tertio, Quantum peccatum sit?

Et quarto, De vitiis adjunctis avaritiæ, sicut est usura, fraus, furtum, et hujusmodi.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS I.

Quid sit avaritia ?

Quæritur ergo primo, Quid sit avaritia ?

Dicit autem Augustinus *super Genesim* sic : « Avaritia non tantum est pecuniæ, sed altitudinis et scientiæ. » Videtur

ergo, quod avaritia non definitur tantummodo per immoderatum appetitum habendi bona fortunæ, sed etiam per immoderatum appetitum habendi altitudinem et scientiam : et sic avaritia non videtur esse speciale vitium, sed generale.

Tullius autem sic definit eam : « Avaritia est immoderatus appetitus habendi plus quam oportet. » Et hæc concordat cum Apostolo, I ad Timoth. VI, 10 : *Radix omnium malorum est cupiditas.* Glossa, « Cupiditas est desiderium plus habendi quam oportet. » *Quam quidam appetentes erraverunt a fide, et inseruerunt se doloribus multis.* Ibi Glossa dicit : « Si avaritia habetur, quæ proprie est pecuniæ amor, omne malum oritur : quia non est genus mali quod non a cupiditate aliquando procedat. »

[Quæst.] Secundum istas definitiones quæritur, Quare avaritia ponitur circa pecuniam plus quam circa aliud bonum temporale, cum dicatur, Eccli. XIV, 9 : *Insatiabilis oculus cupidi in parte iniquitatis.* Secundum hoc enim cum iniquitas sit circa omne peccatum, videtur quod avaritia sit circa omne peccatum : et sic sequitur idem quod prius, videlicet quod non est speciale vitium, sed generale. In omni enim peccato est cupiditas commutabilis boni cum aversione ab incommutabili bono.

[Sed contra.] CONTRA :

Peccata capitalia distinguuntur a Gregorio secundum ea quæ sunt, sicut superbia circa appetitum sublimitatis in dignitate : invidia circa afflictionem proximi : ira circa appetitum vindictæ : acedia circa tædium boni spiritualis. Ergo avaritia erit circa aliud speciale, quod est immoderatus appetitus habendi.

[Solutio.] SOLUTIO. Dicendum, quod *avaritia* dupliciter dicitur : generaliter scilicet, et specialiter. Generaliter accipitur ab Augustino, qui dicit, quod non est tantum pecuniæ, sed altitudinis et scientiæ. Et sic accipitur etiam ab Apostolo, qui dicit, quod est *radix omnium malorum.* Et hoc est quod Glossa ibidem dicit, quod cupiditas est amor plus habendi quam oportet : et quod non est vitium quod aliquando ab ea non oritur. Propter quod dicitur *radix omnium malorum* : quia sicut ex radice procedunt et germinant plantæ, ita ex tali cupiditate germinant omnia alia peccata. Et hoc est quod dicitur, I ad Timoth. VI, 17 : *Divitibus hujus sæculi præcipe non sublime sapere, neque sperare in incerto divitiarum.* Et supra, ℣. 9 : *Nam qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem, et in laqueum diaboli, et in desideria multa inutilia et nociva, quæ mergunt homines in interitum et perditionem.* Quasi dicat : Ex avaritia oritur superbia : quia divites cupiunt dominari, et sublime sapiunt : et ex ea oriuntur alia peccata, quæ hominem in laqueum mergunt et in interitum.

Dicitur etiam avaritia specialiter amor pecuniæ : et hic proprie dicitur *philargyria,* id est, amor argenti. Sicut dicitur super illud Apostoli, ad Ephes. V, 5 : *Avarus, quod est idolorum servitus.* Glossa : « Avarus cujus Deus nummus est : vel quia res Dei, quas Deus vult servire indigentibus, usurpat sibi et recondit. »

Et per hoc patet solutio ad primam partem quæstionis.

AD SECUNDAM autem partem dicendum, quod avaritia specialiter ponitur circa amorem auri et argenti et pecuniæ : quia, sicut dicit Aristoteles in V *Ethicorum,* aurum et argentum et pecunia sunt mensura omnium commutabilium, quibus homines communicant inter se. Omnia enim ad usum hominis pertinentia valore pecuniæ mensurantur. Et ideo dicit Glossa super epistolam ad Ephes. V, 5, quod avarus est, cujus Deus nummus est : quia colit eum sicut Deum. Et Aristoteles ibidem, quod Ad quæst.

nummus diligitur, quia fidejussor est futuræ necessitatis in omnibus aliis. Ad Coloss. III, 5 : *Avaritia, quæ est simulacrorum servitus.* Osee, II, 8 : *Argentum multiplicavi ei, et aurum, quæ fecerunt Baal.* Et Poeta :

In mundo summus rex est hoc tempore nummus.

Unde immoderatus amor circa pecuniam specialiter dicitur *avaritia.* Eccle. x, 19 : *Pecuniæ obediunt omnia.* Et, Eccli. x, 9 et 10 : *Avaro nihil scelestius... Nihil est iniquius quam amare pecuniam : hic enim et animam suam venalem habet, quoniam in vita sua projecit intima sua.*

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS II.

Utrum avaritia sit semper peccatum ? et cum hoc quantum peccatum, utrum semper sit mortale vel aliquando veniale ?

Secundo quæritur, Utrum avaritia sit semper peccatum, et cum hoc quantum peccatum, utrum semper sit mortale, vel aliquando veniale ?

Videtur autem esse magnum peccatum, et mortale.

1. I Joan. II, 15, super illud : *Nolite diligere mundum, neque ea quæ in mundo sunt,* Augustinus in Glossa marginali : « Bonum nobis est non diligere ea quæ in mundo sunt, ne remaneant sacramenta Dei in nobis ad damnationem nostram. » Ergo videtur, quod dilectio eorum quæ in mundo sunt, evacuat effectum sacramentorum in nobis : sed non evacuat illum effectum nisi mortale peccatum : ergo dilectio eorum quæ in mundo sunt, est mortale peccatum : et hoc est proprium avaritiæ : ergo avaritia est mortale peccatum.

2. Adhuc, Augustinus super idem verbum in Originali ubi exponit epistolam Joannis : « Sicut dilectio Dei est omnium virtutum dilectio, ita dilectio mundi est dilectio omnium vitiorum. » Unde, Jacob. IV, 4 : *Quicumque voluerit amicus esse sæculi hujus, inimicus Dei constituitur.* Ergo sicut dilectio Dei secundum se bonum est, ita dilectio mundi secundum se malum est : et hoc est proprium avaritiæ : ergo avaritia peccatum mortale est semper.

Contra : Sed c.

1. Marc. x, 23, super illud : *Quam difficile qui pecunias habent in regnum Dei introibunt !* Glossa : « Non dicit impossibile : quod enim impossibile est, omnino fieri non potest : quod autem difficile, cum labore fieri potest juvante Dei gratia. » Ergo non est impossibile salvari eum qui pecunias diligit et temporalia : ergo non est peccatum mortale.

2. Adhuc, Matth. XIX, 23, super illud : *Dives difficile intrabit regnum cælorum,* Glossa : « Non dicit impossibile. » Ergo ut prius.

Contra omnia ista esse videtur, quod diligere temporalia sit meritorium.

1. Aristoteles in I *Ethicorum* dicit, quod res fortunæ sive temporalia organice deserviunt ad felicitatem, sive beatitudinem, sine quibus non potest esse beatus sive felix secundum perfectam rationem felicitatis sive beatitudinis. Quæcumque autem taliter se habent ad felicitatem et beatitudinem, meritorie diliguntur. Ergo bona fortunæ et temporalia meritorie diliguntur : ergo nullum peccatum est, neque veniale, neque mortale, diligere temporalia.

2. Adhuc, Augustinus in libro primo de *Doctrina Christiana* ponit dilectionem usus, et dilectionem fruitionis : et dicit, quod res hujus mundi diligendæ sunt

dilectione usus, et referendæ sunt ad id quo fruendum est, id est, quod per se bonum est diligendum. Quod autem sic diligitur, meritorie diligitur, et sine omni peccato potest esse.

Solutio. Solutio hujus articuli habetur ex verbis Apostoli, I ad Corinth. vii, 31, ubi dicit : *Qui utuntur hoc mundo, tamquam non utantur.* Beda, ibidem, « Utamur hoc mundo ad necessitatem, non ad voluptatem. »

Unde temporalia possunt tripliciter amari, scilicet ut instrumenta meriti per eleemosynas et opera beneficentiæ. Et sic meritorie amantur. Ad Hebr. xiii, 16 : *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci : talibus enim hostiis promeretur Deus.* Et addit, ibidem, ℣. 2 : *Et hospitalitatem nolite oblivisci : per hanc enim latuerunt quidam, Angelis hospitio receptis,* sicut Abraham et Loth. Et super illud Lucæ, xxiv, 29 : *Et coegerunt illum,* etc., dicit Gregorius, quod « hospites ad hospitium trahendi et cogendi sunt. » Quod sine sollicitudine temporalium fieri non potest. Diliguntur etiam ad necessitatem hujus vitæ, quæ sine temporalibus agi non potest : et sic etiam diliguntur sine peccato. Tertio modo diliguntur, ut finis in eis ponatur, ut dicit Augustinus in libro de *Doctrina Christiana* : et sic diliguntur ad concupiscentiam, non ad usum. Concupiscentia numquam saturatur. Proverb. xxx, 16 : *Ignis numquam dicit : Sufficit,* Glossa : Ignis, id est, avaritia. Eccle. v, 9 : *Avarus non implebitur pecunia.* Et, Eccli. x, 9 et 10 : *Avaro nihil est scelestius... Nihil est iniquius quam amare pecuniam : hic enim et animam suam venalem habet,* etc. Et ille est qui finem ponit in pecunia sicut in Deo. Et ideo, ad Ephes. v, 5, et ad Coloss. iii, 5, avaritia dicitur *idolorum servitus* [1].

Et de tali dilectione temporalium loquuntur duæ auctoritates Augustini primo inductæ.

Illæ autem quæ sunt Matthæi, loquuntur de dilectione temporalium ad necessitatem.

Duæ ultimæ vero Aristotelis et Augustini, loquuntur de dilectione temporalium, prout temporalia sunt instrumentum meriti et virtutis : et sic ab ecclesiasticis personis possunt diligi et possideri temporalia.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS III.

De vitiis avaritiæ adjunctis, et utrum sit peccatum maximum ?

Deinde, Quæritur de vitiis adjunctis avaritiæ.

Et quia dicit Augustinus in libro V *super Genesim ad litteram,* quod avaritia non est tantum pecuniæ, sed etiam excellentiæ et scientiæ : propter quod etiam dicit ibidem, quod Adam in avaritia peccavit quando concupivit esse sicut Deus sciendo bonum et malum : videtur, quod ambitio, quæ cupiditas est dignitatum et excellentiæ, ad avaritiam pertinet. Quæst. 1.

Sed contra hoc Sed contra.

1. Videtur Augustinus dicere in libro de *Vera religione* sic : « Ambitio sæculi facit superbos, concupiscentia vero curiosos. » Et sic videtur, quod potius reducatur ad superbiam quam ad avaritiam.

2. Adhuc, Ibidem, in libro II *Confessionum* : « Jubes, Domine, ut contineam

[1] Ad Ephes. v, 5 : *Avarus, quod est idolorum servitus.* Ad Coloss. iii, 5 : *Avaritia, quæ est simulacrorum servitus.*

a concupiscentia carnis, et a concupiscentia oculorum, et ab ambitione sæculi. » Cum ergo tangat tria quæ comprehendunt quidquid est in mundo, ut dicitur, I Joan. II, 16 : *Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitæ :* et exprimat expresse concupiscentiam carnis, et concupiscentiam oculorum : videtur, quod ambitionem sæculi reducat ad superbiam : et sic iterum videtur, quod potius reducitur ad superbiam quam ad avaritiam.

Quæst. 7. Ulterius, Quæritur de vitiis circumstantibus avaritiam secundum moralem Philosophum.

1. Dicit enim Aristoteles in II et in IV *Ethicorum*, quod vitia circumstantia liberalitatem virtutem, sunt prodigalitas, et avaritia. Et cum prodigalitas sit quæ dat danda et non danda, et avaritia sit quæ retinet retinenda et non retinenda : videtur, quod avaritia non secundum totum sit vitium : in eo enim quod retinet retinenda, nihil peccat. Similiter in eo quod retinet non retinenda, dummodo ab indigno retineat, nihil peccat, ut in IV *Ethicorum* dicitur, ubi vituperantur banausi, quia in histriones expendunt substantias. Ergo e contrario laudandi sunt avari qui retinent : et sic avaritia secundum aliquem actum u um laudabilium bonorum est, et non vitium.

2. Adhuc, Opposita sunt in eodem genere : cum ergo avaritia et prodigalitas opponantur, si avaritia capitale vitium est, tunc etiam prodigalitas est capitale vitium : et sic capitalia vitia non erunt tantum septem, sed octo : quod est contra Gregorium, qui dicit tantum esse septem [1].

3. Adhuc, Augustinus super illud Apostoli, I ad Corinth. XIII, 5 : *Charitas non quærit quæ sua sunt*, dicit, quod hoc ideo dictum est, quia communia propriis, non propria communibus anteponit : avaritia autem e converso propria anteponit communibus : sic videtur, quod avaritia non sit in retinendo retinenda, et non retinenda, sed potius in hoc, quod propria communibus anteponit.

Quæst. Ulterius quæritur, Utrum avaritia sit maximum peccatum inter capitalia vitia?

Et videtur, quod sic : quia maximo peccato comparatur, ad Ephes. V, 5, et ad Coloss. III, 5 : *Avaritia, quæ est simulacrorum servitus.* Idolorum enim servitus maximum peccatum est.

Sed contra. Contra : Superbia est maximum delictum. Patet super illud Psalmi XVIII, 14 : *Emundabor a delicto maximo :* Glossa, id est, a superbia.

Solutio. Ad quæst. Solutio. Dicendum ad primam partem quæstionis, quod ambitio et reducitur ad superbiam, et reducitur ad avaritiam secundum diversas rationes. Sunt enim quidam qui appetunt dominari propter ipsum dominari, ut scilicet in statu et gloria sint : et sic reducitur ad superbiam. Et illi appetunt præesse propter præesse, ut dicit Gregorius : et illa est ambitio diaboli, qui concupivit esse super alios æqualiter Deo. Alii autem in civilibus appetunt dominari propter lucrum quod accipiunt a subditis, quorum, ut dicitur in VIII *Ethicorum*, regnum vergit in tyrannidem : quia quos regere debent, opprimunt. Et de his, Isaiæ, XIX, 4 : *Tradam Ægyptum in manu dominorum crudelium, et rex fortis dominabitur eorum.* Et hi sunt, de quibus dicitur, Amos, VI, 14 : *Numquid non in fortitudine nostra accepimus nobis cornua ?* Et illa reducitur ad avaritiam, et interdicitur in divinis.

Et per hoc patet solutio ad auctoritates Augustini pro prima parte inductas.

Ad quæst. Ad Ad id quod ulterius quæritur de prodigalitate, dicendum quod aliud intendit Theologus, et aliud Ethicus. Ethicus

[1] Cf. S. Gregorium, Lib. XXXI Moralium.

enim intendit felicitatem civilem, ad quam deserviunt organice bona fortunæ, quæ oportet aliquando acquirere, et aliquando retinere : et ideo non condemnat omnem acquisitionem nec retentionem. Et ideo etiam in legibus et civilibus usuræ non condemnantur, sed ordinantur. Theologus autem intendit felicitatem æternam, quæ eleemosynis et supererogationibus in pauperes comparatur. Et ideo condemnat retentionem privatam, quæ subtrahit communibus : quia propria communibus anteponit, et est contra charitatem quæ communia propriis anteponit. I Joan. III, 17 : *Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in eo?* Quasi dicat : Non est.

Ad 2. Ad id quod objicitur, quod opposita sunt in eodem genere, dicendum quod quædam opponuntur ut extrema in moribus : et hæc sunt in eodem genere : et sic opponuntur prodigalitas et avaritia, quamvis non opponantur secundum eamdem rationem, quia diversæ species vitii sunt. Et ideo sequitur, si avaritia sit vitium capitale, quod etiam prodigalitas sit vitium capitale. Quædam autem opponuntur sicut extrema medio, et illa numquam sunt in eodem genere proximo : quia medium est virtus, et extremum sive per defectum sive per superabundantiam est vitium.

Ad 3. Ad id quod objicitur de Augustino, quod charitas communia propriis anteponit et avaritia e converso, dicendum quod in hoc opponuntur : quia avaritia est privatus amor et sui : charitas vero communis amor Dei et proximi. Sed avaritia opponitur prodigalitati quantum ad actus.

Ad quæst. 3. Ad id quod ulterius quæritur, Utrum avaritia sit maximum peccatum?

Dicendum, quod antiqui posuerunt distinctionem super hoc utilem valde, scilicet quod decem modis diversis dicitur maximum peccatum.

Primus modus est, quod propter ablationem fundamenti omnis boni aliquod dicitur maximum, sicut infidelitas quæ tollit fidem quæ est fundamentum omnis boni.

Secundo modo dicitur peccatum maximum : quia nullam habet devotionem ad pœnitentiam, per quam confertur omne bonum : et sic peccatum in Spiritum sanctum, quantum ad finalem impœnitentiam dicitur maximum peccatum.

Tertio modo dicitur maximum peccatum : quia magis proprie et directe solvit vinculum et unitatem Ecclesiæ, in qua per Spiritum confertur omne bonum : et hoc modo schisma dicitur maximum peccatum. Proverb. VI, 16 et 19 : *Sex sunt quæ odit Dominus, septimum detestatur anima ejus :... eum qui seminat inter fratres discordias.*

Quarto modo dicitur peccatum maximum : quia privat finem summi boni ad quem ordinatur omnis homo : et sic odium fraternæ dilectionis dicitur maximum peccatum, sicut charitas et converso dicitur maxima virtus.

Quinto modo dicitur peccatum maximum : quia est initium et origo omnis mali : et sic secundum Augustinum superbia dicitur maximum peccatum. Tob. IV, 14 : *Superbiam numquam in tuo sensu, aut in tuo verbo, dominari permittas : in ipsa enim initium sumpsit omnis perditio.*

Sexto modo dicitur maximum : quia rei commutabili maxime adhæsivum et ab incommutabili maxime aversivum : et sic cupiditas sive avaritia dicitur maximum peccatum. I ad Timoth. VI, 10 : *Radix omnium malorum est cupiditas.* Et sic dicitur, quod est quædam similitudo idololatriæ : quia venatur commutabile bonum pro incommutabili. Et sic intelliguntur auctoritates Apostoli, ad Ephes. V, 5, et ad Coloss. III, 5, supra inductæ.

Septimo modo peccatum dicitur maximum : quia ordinationi in bona vita maxime contrarium est : et sic inobe-

dientia dicitur maximum peccatum : quia contrariatur præceptis quibus ordinatur omnis bona vita. I Reg. xv, 23 : *Quasi peccatum ariolandi est, repugnare : et quasi scelus idololatriæ, nolle acquiescere.*

Octavo modo dicitur peccatum maximum : quia usurpat id quod solius Dei proprium est : et sic inanis gloria dicitur maximum peccatum, quia usurpat id quod Dei est proprium, scilicet gloriam. Job, xxxi, 27 : *Si osculatus sum manum meam ore meo.* Ubi dicit Glossa Gregorii, quod osculari manum, est sibi attribuere bona quæ Dei sunt, et gloriari in ipsis. Et sequitur in textu, ℣. 28 : *Quæ est iniquitas maxima, et negatio contra Deum altissimum.*

Nono modo dicitur peccatum maximum : quia creaturæ tribuit quæ solius Dei sunt. Et sic idololatria dicitur maximum peccatum : quia cultum qui Græce dicitur λατρεία, sive latria, et est cultus soli Deo debitus sive exhibitus attribuit creaturæ. Ad Roman. i, 22 et 23 : *Dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt,* scilicet quia coluerunt et servierunt potius creaturæ quæ creatori. *Et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium.* Sicut faciunt illi qui colunt idola. Et ad similitudinem istius dicitur avaritia maximum peccatum, sicut in præhabitis dictum est.

Decimo modo dicitur maximum peccatum : quia aufert honorem Deo et crimen attribuit, sicut est blasphemia, quæ est impositio falsi criminis in Deum, cum dicatur, I ad Timoth. i, 17 : *Soli Deo honor et gloria.*

MEMBRUM II.

De filiabus avaritiæ.

Deinde, Quærendum est de filiabus avaritiæ.

Sunt autem filiæ avaritiæ secundum Gregorium septem, quæ sunt proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo mentis, violentia, objurgatio cordis : quarum ratio sic accipitur : Avaritia nimius amor est habendi pecuniam sive acquirendi. Illud autem fit vel retinendo, vel acquirendo. Si in acquirendo : aut est in machinatione cordis, aut in machinatione oris. Si cordis, est *dolus* sive *proditio.* Si oris, est *fraus,* quæ est in mendacio et perjurio, quibus homo fraudat proximum et decipit. Si in retinendo injuste : aut est in corde, aut in ore, aut in facto. Si est in corde : tunc est *inquietudo mentis :* quia tunc ex se generat omnem modum evagationis mentis, quo potest habere illicitam acquisitionem sive retentionem. Sapient. xv, 12 : *Æstimaverunt... conversationem vitæ compositam ad lucrum, et oportere undecumque etiam ex malo acquirere.* Et sic etiam in acquirendo et retinendo generat *violentiam* in furtis et rapinis. Quia, sicut dicit Labeo, fur est qui in furno, hoc est, in nigro contrectat rem alienam invito domino. Latro autem qui violenter aliena rapit. Si per deceptionem acquirere intendit, si est in corde, est *fallacia :* si est in ore, est *mendacium* et *perjurium.* Mendacium est falsæ vocis significatio cum intentione fallendi, ut dicit Augustinus in libro de *Mendacio.* Perjurium autem divinæ voluntatis invocatio super mendacium. Adhuc, si est in retinendo illicite : aut est in ore, aut in corde. Si in ore : tunc est *objurgatio :* quia tunc negat pauperi cum objurga-

tione contra opera misericordiæ. Si est in corde : tunc est *obduratio* a clamore pauperis : et ipse clamabit, et non exauditur.

Isidorus autem filias avaritiæ ponit novem, quæ sunt mendacium, fraus, furtum, perjurium, turpis lucri appetitus, falsa testimonia, violentia, inhumanitas, rapacitas. Quarum primæ quatuor sunt in avaritia prout est in acquirendo. Similiter aliæ quinque sunt in acquirendo cum violentia vel sine violentia. Sola autem inhumanitas est in retinendo et in corde : nihil enim habet de pietate humanitatis qui obturat aurem a clamore pauperis : cum tamen dicat Dominus, Lucæ, VI, 30 : *Omni petenti te, tribue : et qui aufert quæ tua sunt, ne repetas*. Et ibidem, ℣. 35 : *Mutuum date, nihil inde sperantes*. Per quod et excluditur usura, de qua dicit Chrysostomus *super Joannem* [1], quod usurarius in hoc pejor est fure : quia fur intrans in domum alienam accipit quod sibi sufficit et exit : usurarius autem per modicum mutuum et continuam excrescentiam usurarum exhaurit totam substantiam domus. Abdiæ, ℣. 5 : *Si fures introissent ad te, si latrones per noctem, quomodo conticuisses ? Nonne furati essent sufficientia sibi ?* Quasi dicat : Sic. Usurarius autem implet quod sequitur, ℣. 6 et 7 : *Quomodo scrutati sunt Esau ? Investigaverunt abscondita ejus ? Usque ad terminos emiserunt te.*

Hæc dicta de filiabus avaritiæ sufficiant : non enim aliquid dignum quæstione est hic : nisi hoc solum, Quomodo posita sit *inquietudo mentis* filiæ avaritiæ, cum tamen a Gregorio posita sit filia acediæ ? Quæst. 1.

Ad hoc dicendum, quod secundum diversas rationes et filia dicitur acediæ et filia avaritiæ. Secundum enim quod nascitur ex tædio interiori spiritualium et evagatur in exterioribus circa illicita, nascitur ex acedia. Secundum autem quod ex nimio amore lucrandi et habendi discurrit circa illicitos modos acquirendi et habendi, sic nascitur ex avaritia.

Quærunt etiam quidam, Quare usura non ponitur filia avaritiæ, sicut furtum, et sicut rapina ? Quæst. 2.

Sed ad hoc dicendum, quod furtum et rapina sunt tam contra leges humanas, quam contra leges divinas. Usura tantum contra leges divinas est, et non humanas : quia leges humanæ confirmant pacta : et in usura pactum voluntarium est, per quod transfertur dominium usuræ in usurarium secundum leges civiles, sed non secundum leges divinas.

Et si objicitur, quod competit solventi usuras repetitio ab usurario, dicendum quod vim repetitionis confert ei lex divina, et non pactum : et illa lege divina utitur judex Ecclesiasticus.

[1] S. J. Chrysostomus, Homilia 35 super Joannem.

QUÆSTIO CXXI

De gula.

Deinde quærendum est de gula, de qua quæremus duo, scilicet de gula per se, et de filiabus ejus.

MEMBRUM I.

De gula secundum se.

De gula secundum se quæremus quatuor.

Primo, Quid sit ?

Secundo, An peccatum sit ?

Tertio, Quantum peccatum sit ?

Et quarto, Utrum peccatum sit in abstinentia sicut est in gula ?

Et quia ebrietas comitatur gulam, quæremus quinto de ebrietate.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS I.

Quid sit gula ?

Ad primum proceditur sic :

1. Dicit Gregorius, quod « gula est immoderatus amor edendi sive sumendi cibum. »

Et hæc definitio non videtur esse conveniens : quia cum quatuor modis contingat peccare in gula, sicut dicit Præpositivus, definitio hæc non tangit nisi unum modum. Quinque autem modi tanguntur in hoc versu :

Præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose.

Præpropere peccat, qui ante horam prandii cibum sumere desiderat. Contra quod in Evangelio Lucæ, XIV, 17, dicitur, quod *misit servum suum hora cœnæ.* Et Augustinus in *Regula :* « Qui non potest jejunare, non tamen extra horam prandii aliquid alimentorum sumat, nisi cum ægrotat. » Adhuc, Isa. v, 11 : *Væ qui consurgitis mane ad ebrietatem sectandam, et potandum usque ad vesperam, ut vino æstuetis.* Adhuc, Eccle. x, 16 : *Væ tibi, terra, cujus rex puer est, et cujus principes mane comedunt,* ad ebrietatem, non ad saturitatem. In hac auctoritate tangitur et quod præpropere et quod nimis : quia nimis est, quod est ad ebrietatem, et ad saturitatem transgreditur.

De hoc quod est *laute*, dicitur, Amos, VI, 1 et 4 : *Væ qui opulenti estis in Sion,... ingredientes præpropere* [1] *domum Israel !... Qui comeditis agnum de grege, et vitulum de medio armenti.* Et est sensus, quod ita laute comedere quærebant, quod unum agnum vix de grege et unum vitulum de armento invenirent, quem sibi satis delicatum reputabant. »

[1] Vulgata habet, *pompatice.*

De hoc autem quod est *nimis*, dicitur, I ad Titum, I, 12 : *Cretenses semper mendaces, malæ bestiæ, ventres pigri.* Glossa : « Ita onerant ventrem, quod pigritiam inducit et vomitum, nimium cibum sumendo. » Daniel. XIV, 5 : *Non videtur tibi esse Bel vivens deus ? An non vides quanta comedat et bibat quotidie ?*

De *ardenter*, dicitur, Eccli. XXXVII, 32 : *Non te effundas super omnem escam.* Effundere enim animam, est ardenter sumere cibum.

De hoc quod dicitur *studiose*, vituperatur dives in Evangelio Lucæ, XVI, 19 : *Epulabatur quotidie splendide.* Quia studiose fecerat cibos præparari cum salsamentis et diversis condimentis, quos plus ad delectationem quam ad necessitatem sumebat. Cum ergo definitio non dicat nisi modum in quantitate, videtur insufficiens.

2. Adhuc. Cum peccatum sit corruptio modi, speciei, et ordinis, sicut dicit Augustinus : et definitio non dicat nisi corruptionem modi tantum, videtur insufficiens esse.

Solutio. Ad 1. SOLUTIO. Dicendum, quod cum dicitur, gula est immoderatus appetitus edendi, sive cibum sumendi, modus sumitur pro generali mensura quæ exigitur in quantitate proportionata sufficiente hominis, et in quantitate modi præparationis, et in quantitate delicationis in cibo et temporis sumendi cibum. Et a privatione generalis modi dicitur gula immoderatus appetitus sumendi cibum.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod licet sit corruptio modi, speciei, et ordinis, tamen specialiter est corruptio modi : quia species et ordo comitantur hunc modum.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS II.

Utrum gula sit peccatum ? et, Quantum peccatum sit ?

SECUNDO quæritur, An gula sit peccatum, et quantum peccatum sit ?

Et videtur, quod sit peccatum : quia

1. In omni concupiscentia carnis sunt primi motus qui sunt a serpente, loco cujus est sensualitas suggerens et persuadens. Et sunt secundi motus in inferiori parte rationis, quæ est loco mulieris, ut dicit Augustinus in libro XV de *Trinitate.* Et constat, quod in sensualitate motus est ad illicitum peccatum : illicitum autem est gula, et est in inferiori parte rationis : propter quod etiam serpens et mulier maledicti sunt a principio, ut patet, Genes. III, 14 et seq. : ergo videtur, quod talis motus in gula semper sit peccatum.

2. Adhuc, Augustinus : « Tentatio a carne semper est cum peccato, quamvis ei non consentiatur. » Ergo omnis motus ad gulam peccatum est.

3. Adhuc, Motus concupiscibilis non tantum est ad nutrimentum, sed etiam ad venerea : et omnis motus ad venerea, peccatum est : ergo videtur, quod omnis motus ad gulam peccatum sit.

4. Adhuc, In irascibili sic est, quod omnis motus ad furorem peccatum est : ergo in concupiscibili est similiter, quod omnis motus ad illicitum gulæ peccatum est secundum omnem differentiam gulæ.

5. Adhuc, Prima condemnatio hominis fuit in esu vetiti cibi secundum omnes quatuor differentias gulæ, quæ supra determinatæ sunt : ergo videtur, quod in omnibus hominibus gula peccatum mortale sit.

Sed contra. CONTRA :

Nemo peccat in hoc quod vitari non potest : sed in omni homine in quo fit deperditio substantiæ, nullo modo vitari potest appetitus restaurationis deperditi. Appetitus restaurationis deperditi est motus ad nutrimentum, qui dicitur esse motus gulæ. Videtur ergo, quod motus gulæ ad nutrimentum nec veniale sit peccatum, nec mortale.

Solutio. HOC SOLVENDUM est per duas auctoritates. Dicit enim Gregorius sic : « Eo tempore quo necessitati debitum solvitur (quia per esum necessitati voluptas miscetur) quid necessitatis sit, quid voluptatis ignoratur. »

Item, Augustinus in libro X *Confessionum :* « Sed dum ad quietem satietatis ex indigentiæ molestia transeo, in ipso transitu insidiatur mihi laqueus concupiscentiæ. Ipse enim transitus voluptas est, et non est alius qua transeatur, quam quo transire cogit necessitas. Et cum salus sit causa edendi et bibendi, adjungit sese tamquam pedissequa periculosa jucunditas, et plerumque præire conatur, ut ejus causa fiat, quod salutis causa me facere, vel dico vel volo, nec idem modus utriusque est [1]. »

Dicimus ergo, quod motus nutritivæ nullum peccatum est, nec veniale, nec mortale : quia ille omnino naturalis est. Sed motus ad voluptatem peccatum est, sed non mortale semper. Si enim voluptas tanta esset, quod voluptas in cibo præponeretur Deo, tunc esset mortale sicut et in aliis capitalibus. Et in hoc sensu intelligitur illud Apostoli, ad Philip. III, 18 et 19 : *Multi enim ambulant, quos sæpe dicebam vobis, nunc autem et flens dico, inimicos crucis Christi : quorum finis interitus, quorum deus venter est : et gloria in confusione ipsorum, qui terrena sapiunt.* Et sic etiam intelligitur illud Apostoli, ad Roman. XVI, 17 et 18 : *Rogo autem vos, fratres, ut observetis eos qui dissentiones et offendicula,' præter doctrinam quam vos didicistis, faciunt, et declinate ab eis. Hujusmodi enim Christo Domino nostro non serviunt, sed suo ventri : et per dulces sermones, et benedictiones, seducunt corda innocentium.*

In hac etiam ratione dicitur gula maximum peccatum aliquando, eo quod est simile idololatriæ : talis enim colit ventrem sicut Deum. Tales enim dicuntur ab Aristotele in *Ethicis*, *gastrimargi* a γαστήρ quod est *venter*, et μάργος, quod est *edax*, vel μαργέω-ῶ, quod est *insanio, is :* quia insaniunt pro ventre.

Et talis gulæ quæ est insania, ponit Gregorius quinque conditiones, quæ supra habentur in verbo *præpropere*, et in Glossa super Genesim, XXV, 30, de Esau dicente : *Da mihi de coctione hac rufa :* et sunt hæc verba : « Sciendum, quod nos quinque modis gulæ vitium tentat. Aliquando enim indigentia tempus prævenit. Aliquando tempus non prævenit, sed cibos lautiores quærit. Aliquando quæ sumenda sunt, accuratius præparari appetit. Aliquando qualitatibus ciborum et tempori congruit, sed in quantitate sumendi mensuram excedit. Aliquando abjectum est quod desiderat, sed tamen ipso æstu desiderii deterius peccat. » Et in hoc casu dicitur, Eccli. XXXVII, 32 : *Non te effundas super omnem escam.* Et in hoc etiam casu gula dicitur mater omnium vitiorum. Gregorius super illud Matthæi, IV, 2 : *Cum jejunasset quadraginta diebus*, etc., in Glossa : « Nisi primo gula refrænetur, frustra contra alia vitia laboratur. » Adhuc, Hieronymus : « Duo sunt vitia quæ maxime homines decipiunt suis voluptatibus, gula scilicet, et luxuria : quæ tanto deponere est difficilius, quanto eis uti est dulcius : cum unum eorum oritur ex altero, hoc est, luxuria ex gula. » Unde Gregorius : « Propter goc genitalia subnexa sunt ventri : quia venter mero æstuans facile dispumat in luxuriam. » Et Hieronymus ad Marcellam : « Non Æt-

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. X Confessionum, cap. 31.

nei montes, non vulcanei ignes ita æstuant sicut juveniles medullæ vino et dapibus inflammatæ. » Et in hoc casu, ut dictum est, gula est maximum peccatum : quia causa est libidinis et concupiscentiæ omnium aliorum peccatorum.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod primi motus qui sunt a serpente, semper peccata sunt. Et similiter qui sunt in inferiori parte rationis a serpente, hoc est, a concupiscentia sensualitatis. Sed motus qui sunt ab indigentia naturæ, naturales sunt et non peccata. Propter hoc *indetractabiles* dicuntur a Damasceno in libro IV de *Fide orthodoxa*. Matth. IV, 2 : *Cum jejunasset quadraginta diebus et quadraginta noctibus, postea esuriit*.

Ad 2. Ad aliud dicendum eodem modo, quod tentatio a carne cum peccato est : quia est a concupiscentia sive serpente. Sed motus qui est ab indigentia naturæ, cum non sit a serpente, sed passio indetractabilis, non est cum peccato.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod non est simile de motu ad venerea, et de motu ad cibum : quia motus ad cibum est ad necessitatem individui, sine quo individuum subsistere non potest : motus autem ad venerea, ad multiplicationem speciei : et ideo non est necessitatis, sed concupiscentiæ et corruptionis. Et ideo dixit Præpositivus, quod concupiscibilis ad nutrimentum, corrupta est tantum corruptione naturali : concupiscibilis vero ad venerea, corrupta est et infecta et inficiens : quia per illam transfunditur originale peccatum.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod omnis motus illicitus ad gulam peccatum est : sed motus naturalis non est illicitus, quia est ad supplementum indigentiæ naturalis et omnino sine peccato, quamvis non sine pœna.

Ad 5. Ad ultimum dicendum, quod appetitus vetiti cibi semper peccatum est, sed non semper mortale. Quando vero delectationem cibi præponit delectationi in Deo, tunc peccatum mortale est, ut supra habitum est : quia tunc fruitur cibo et non Deo.

Argumentum in contrarium, concedendum est, et procedit. Ad object.

Et per hoc patet quando gula sit peccatum, et quantum sit peccatum.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS III.

Utrum peccatum sit in abstinentia sicut in gula?

Tertio quæritur, Utrum peccatum sit in abstinentia sicut est in gula?

Et videtur, quod sic : quia

1. Medietas quæ est temperantia sive sobrietas, est medietas duorum vitiorum, quorum unum est in abundantia, alterum in defectu. Ergo sicut contingit peccare per gulam in abundantia, ita contingit peccare in defectu per nimiam abstinentiam.

2. Adhuc, Nemo debet sibi injicere majus, et interfector esse suiipsius : et si facit, peccat gravissime per nimiam abstinentiam. Homo injicit sibi manus : subtrahit enim necessarium, quo conservatur vita : ergo in nimia abstinentia grave peccatum est.

Contra : Sed contra.

1. Bernardus in sermone 18 *super Cantica* : « Quid magni si venter cogatur jejunare usque ad rugitum, qui sæpe repletus est usque ad vomitum ? » Sed venter non rugit nisi propter defectum necessarii ad sustentationem vitæ. Ergo in defectu tali non est peccatum, sed meritum.

2. Adhuc, In vita beati Gregorii scribitur sic : « Gregorius vigiliis confectus et jejuniis, etsi marcebat corpore, ex spe vigebat animæ. »

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod medietatem servare in talibus virtutis est : nimis deficere et nimis abundare, vitium et peccatum est. Unde in talibus expedit subtrahere ea quæ deserviunt voluptati, sed non ea quæ deserviunt necessitati. Unde Augustinus super epistolam ad Romanos : « Fames et sitis infirmitates sunt, contra quas sumenda sunt alimenta quemadmodum medicamenta. » Unde sicut medicamenta plus sumpta nocent, et minus sumpta non prosunt : ita alimenta cibi et potus. In talibus autem medium est, quod sufficit necessitati naturæ conservandæ in vigore et viribus naturalibus. Subtrahere de hoc est vitium, quod Aristoteles vocat *insensibilitatem*. Et debet proportionari secundum diversitatem personarum : quia quod uni est multum, alii est parum, ut idem dicit in *Ethicis*. Quia quod victori gymnasiorum est multum, Miloni est parum : natura enim, ut ibidem dicit, petit quantum, non quale. Unde concedendum est, quod in talibus qui sibi subtrahit de necessario, peccat graviter, quia sibiipsi injicit manus.

Et per hoc patet solutio ad duo quæ in contrarium objiciuntur.

Ad object. 1. AD ID quod Bernardus dicit, dicendum quod rugitus ventris non ostendit defectum necessarii, sed abundantiam superflui.

Ad object. 2. AD ALIUD dicendum, quod Gregorius confectus vigiliis et jejuniis, non marcebat usque ad corporis interitum, sed usque ad macerationem moderatam, quæ sufficit ad corporis domationem, non ad interitum. Et hoc expresse dicit auctoritas Augustini inducta.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS IV.

De ebrietate.

Quarto, Quæritur de ebrietate.

Et quæruntur tria.

Primo, Quid sit ebrietas?

Secundo, Utrum semper sit peccatum mortale?

Tertio, Utrum ebrietas sit de prudentia carnis, de qua dicit Apostolus, ad Roman. VIII, 6 et 7, quod *inimica est Deo*[1]?

ARTICULI QUARTI

PARTICULA I.

Quid sit ebrietas?

Ad primum proceditur sic :

Dicit Seneca, quod « ebrietas est insania voluntaria. »

Ab Augustino super illud Apostoli, I ad Corinth. XI, 21 : *Alius quidem esurit, alius autem ebrius est*, datur ista : « Dicitur enim, quod brians dicitur scyphus ad mensuram potus proportionatus : et ebrius est, qui bibit ultra mensuram briantis. »

1. Contra primam quæ dicit, quod est insania voluntaria, objicitur sic : Nulla insania voluntaria est, cum sit subversio

[1] Ad. Roman. VIII, 6 et 7 : *Nam prudentia carnis mors est : prudentia autem spiritus, vita et pax. Quoniam sapientia carnis inimica est Deo,* etc.

rationis : sed omnis insania involuntaria : ergo definitio mala.

2. Contra secundam sic : Quia non potest esse una mensura bibentium : quod enim uni multum est, alii est parum, sicut et de cibo : ergo generaliter non potest definiri per mensuram briantis.

Solutio diffin. 1. Solutio. Dicendum ad primam definitionem, quod ebrietas *insania* dicitur ab effectu : quia sicut dicit Aristoteles in libro de *Somno et vigilia*, vaporativum est vinum, et magno modo : quia vapores elevat ad caput, oppilat vias cerebri et rationis, et sic inducit insaniam. Voluntaria autem dicitur a causa : quia sumere vinum est voluntarium, non necessarium : et sic dicitur insania voluntaria, quia voluntarie procuratur.

diffin. 2. Ad secundam dicendum, quod illa bona est. Unde Latine dicitur *ebrius*, qui extra mensuram bibit : quia βρία Græce, Latine dicitur *mensura :* et dicitur mensura quæ sufficit naturæ, et non subvertit rationem : et qui extra illam mensuram bibit, dicitur *ebrius*, et diversificatur secundum diversitates hominum.

Et sic patet solutio ad duo quæ in contrarium objiciuntur.

ARTICULI QUARTI

PARTICULA II.

Utrum ebrietas semper sit peccatum mortale ?

Juxta hoc quæritur, Utrum ebrietas semper sit mortale peccatum ?

Et videtur, quod sic.

1. Isa. v, 22 : *Væ qui potentes estis ad bibendum vinum, et viri fortes ad miscendam ebrietatem : Væ* comminatio est pœnæ æternæ, quæ non fit nisi pro mortali peccato.

2. Adhuc, Ad Ephes. v, 18 : *Nolite inebriari vino, in quo est luxuria.* Hoc præceptum est : sed ire contra præceptum est mortale peccatum.

3. Adhuc, Proverb. xxxi, 4 : *Noli regibus, o Lamuel, noli regibus dare vinum, quia nullum secretum est ubi regnat ebrietas.* Quod secreta turpiter revelat et nocive, peccatum mortale est : ergo ebrietas peccatum mortale est.

4. Adhuc, Proverb. xxiii, 31 et 32 : *Ne intuearis vinum quando flavescit, cum splenduerit in vitro color ejus. Ingreditur blande : sed in novissimo mordebit ut coluber.* Sed morsus colubri venenosus est et mortalis. Ergo videtur, quod ebrietas venenosa sit et mortalis.

5. Adhuc, Proverb. xx, 1 : *Luxuriosa res vinum, et tumultuosa ebrietas : quicumque his delectatur non erit sapiens.* Quod sapientiam spiritus ab homine tollit, mortale peccatum est. Ergo ebrietas mortale peccatum est.

Contra : Sed contra.

1. Psal. ciii, 15 : *Vinum lætificat cor hominis.* Ad lætitiam cordis studendum est. Ergo studere vino ad lætitiam cordis peccatum non est.

2. Adhuc, Cantic. v, 1 : *Comedite, amici, et bibite : et inebriamini, charissimi.* Ergo inebriari non universaliter peccatum est : quia aliter non præciperetur amicis et charissimis.

3. Adhuc, Genes. ix, 20 et seq., dicitur de Noe, qui fuit vir justus et perfectus, et cum Deo ambulabat, quod *bibens vinum inebriatus est.* Nec est credendum, ut dicit Augustinus ibidem in Glossa, quod si ebrietas peccatum mortale esset, vir sanctus se vino inebriasset : quia aliter non esset vir justus et perfectus.

4. Adhuc, Genes. xliii, 34, dicitur, quod Joseph inebriatus fuit coram fratribus suis. Quod iterum non credendum esset de tanto viro, si sciret ebrie-

tatem peccatum mortale esse, ut dicit Augustinus ibidem in Glossa.

Solutio. SOLUTIO. Ad hoc dicendum per illud Ecclesiastici, XXXI, 35 : *Vinum in jucunditatem creatum est, et non in ebrietatem.* Unde dicendum, quod ebrietas vitiosa est et peccatum, non tamen semper peccatum mortale. Si enim aliquis ignoret qualitatem vini sicut Noe, et inebrietur, tunc non peccat mortaliter. Et sic excusatur Noe ibidem in Glossa, sicut et filiæ Lot quæ patri vinum dederunt[1] : quia a parte audierant judicium esse futurum per ignem sicut fuerat per aquam : et videntes Pentapolim jam exustam, et matrem suam conversam in effigiem salis, intraverunt ad patrem causa posteritatis servandæ et non causa libidinis. Si quis autem bibens vinum, finem delectationis in eo ponat, peccat mortaliter : quia fruitur creatura, non referens delectationem in Deum : quod est perversitas humana, ut dicit Augustinus in libro de *Doctrina Christiana.*

Et sic loquuntur quinque auctoritates primo inductæ, quod sit mortale peccatum.

Ad object. 1. AD ID quod objicitur de Psalmo, CIII, 15, dicendum, quod vinum ad jucunditatem potest bibi, non ad ebrietatem, sicut dicitur, Proverb. XXXI, 6 et 7 : *Date siceram mœrentibus, et vinum his qui amaro sunt animo. Bibant, et obliviscantur egestatis suæ,* etc.

Ad object. 2. AD ID quod objicitur de Canticis, dicendum quod est æquivocatio : quia loquitur de ebrietate spirituali quæ fit in amore charitatis. Cantic. II, 4 : *Introduxit me rex in cellam vinariam : et ordinavit in me charitatem.*

Ad object. 3. ID QUOD objicitur de Noe, solutum est supra.

Ad object. 4. AD ID quod ultimo objicitur de Joseph, Glossa Augustini ibidem solvit dicens, quod *ebrietas* ibi satietas jucunditatis dicitur.

[1] Cf. Genes. XIX, 30 et seq.

ARTICULI QUARTI

PARTICULA III.

De prudentia carnis et spiritus.

JUXTA hoc quæritur de prudentia carnis, de qua dicitur, ad Roman. VIII, 6 et 7 : *Prudentia carnis mors est : prudentia autem spiritus, vita et pax. Quoniam sapientia carnis inimica est Deo : legi enim Dei non est subjecta, nec enim potest.* Prudentia autem carnis, sicut ibidem dicit Glossa, est quæ procurat sollicite quæ carnis sunt, sicut in gula et luxuria. Et Glossa habet simile, quod *legi Dei non est subjecta,* dicens : « Sicut claudicatio non potest subjici rectæ ambulationi : ita prudentia carnis non potest subjici prudentiæ spiritus, quæ est vita et pax. » Ergo videtur, quod prudentia carnis mortale peccatum est. Quia ibidem dicitur, ℣. 8 : *Qui in carne sunt, Deo placere non possunt.* Quod non fit nisi per mortale peccatum. Veniale enim peccatum non excludit gratiam : et quicumque in gratia est, Deo placet.

CONTRA : Sed contra.

Boetius : Scientia mali bono deesse non potest : scire enim malum bonum est : quia non vitatur malum nisi cognitum, sicut idem dicit. Ergo prudentia carnis bona est et nullum peccatum, ut videtur.

SOLUTIO. Hoc ibidem solvitur in Glossa Solutio. super epistolam ad Roman. VIII, 6 et 7, quoniam *prudentia carnis* tripliciter dicitur. Dicitur enim prudentia quæ solum cognitiva est. Et hæc nullum est pecca-

tum : quia bonum est cognoscere mala ut vitentur. Et ista non opponitur prudentiæ spiritus : quia in talibus oppositorum una est disciplina, ut dicit Aristoteles. Est etiam prudentia practica, quæ procurat cum effectu ad carnalem vitam pertinentia : et hæc est cum pronitate et affectu carnalium. Et ista opponitur prudentiæ spiritus, quæ habet affectum inclinantem ad spiritualia, quæ sollicite procurat. Et hæc est quæ legi Dei subjecta esse non potest : claudicat enim ad vitia carnalia. Et dicitur tertio modo prudentia carnis, quæ de Deo sentire non potest nisi secundum carnem. Unde Glossa, ibidem : « Qui sapit secundum carnem, inimicus est Dei : quem sibi finem non constituit, vel quia putat Deum nihil posse præterquam quod in naturis rerum videtur ». Et hæc prudentia carnis pertinet ad infelicitatem, sive ad hæresim.

De secundo autem modo dicta prudentia carnis et prudentia spiritus quæ opponuntur, subdit Apostolus in eodem capitulo, ℣. 12 et 13, sic dicens : *Ergo, fratres, debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus. Si enim secundum carnem vixeritis, moriemini : si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.*

Et per hoc patet solutio ad totum : quia primo modo prudentia bona est et nullum peccatum : secundis autem duobus modis peccatum mortale est et inimica Deo, ut paulo ante dictum est.

MEMBRUM II.

De filiabus gulæ.

Deinde, Quærendum est de filiabus gulæ, quæ secundum Gregorium ponuntur quinque, hæ scilicet, inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo mentis circa intellectum. Isidorus adjungit duas, scilicet immunditiam et corporis gravitatem, et adhuc somnolentiam et pigritiam.

Hæ autem filiæ quas ponit Gregorius, sic accipiuntur ex effectu gulæ qui proprie est opprimere et oppilare : et hoc est aut in corporalibus, aut in spiritualibus. Si in spiritualibus, aut est in intellectu, aut in effectu. Si in intellectu mentis : sic est *hebetudo mentis*, quæ fit quando cibus vel potus oppilat vias quibus spiritus debent deferre formas ad cellam logisticam, in qua viget operatio, ut dicit Constabenluce in libro de *Differentia spiritus et animæ*. Si est in effectu : aut tunc est in verbis, aut in operibus. Si in verbis : aut in verbis peccantibus secundum turpitudinem, aut multitudinem. Si secundum turpitudinem : tunc est *scurrilitas*, quando scilicet homo loquitur sicut scurræ, qui turpia pronuntiare consueverunt : et prohibetur ab Apostolo, ad Ephes. v, 4 et 5 : *Omnis immunditia, aut avaritia, nec nominetur in vobis, sicut decet sanctos : aut turpitudo, aut stultiloquium, aut scurrilitas, quæ ad rem non pertinet.* Si est in multitudine : tunc est *multiloquium*. Proverb. x, 19 : *In multiloquio non deerit peccatum.* Ptolemæus in *Proverbiis* : « Sapiens est qui refrænat linguam suam ne multum loquatur, nisi cum de Deo loquitur. » Augustinus in libro X de *Trinitate :* « Scio, Domine, scriptum esse, quod in multiloquio non deerit peccatum : sed de te loqui quantumlibet homo loquatur, propterea non est multum, quia numquam est satis. » Si autem est in effectu et in opere : tunc est *inepta lætitia*. Et adhuc si est in opere secundum quantitatem cibi vel potus sumpta : tunc est *immunditia*, illa scilicet quæ est ex vomitu. Isa. xxviii, 7 et 8 : *Absorpti sunt a vino, erraverunt in ebrietate, nescierunt videntem, ignoraverunt judicium. Omnes enim mensæ repletæ sunt vomitu sordiumque, ita ut non esset ultra locus.* Proverb. xxiii, 29 et 30 : *Cui væ? Cujus patri væ ? Cui rixæ ?*

Cui foveæ? Cui sine causa vulnera? Cui suffusio oculorum? Nonne his qui commorantur in vino, et student calicibus epotandis?

Illa quæ ponit Isidorus, sic accipiantur: Dicit enim, quod gula est in comessationibus et ebrietatibus: et constat, quod comessatio est in cibis qui ex multitudine inducunt *pigritiam*. Ad Titum, I, 12: *Cretenses semper mendaces, malæ bestiæ, ventres pigri.* Cibus enim ex qualitate pigritiam inducit et somnolentiam. Propter quod, I Petr. v, 8, Petrus ad vigilias exhortans fratres, præmisit sobrietatem, dicens: *Sobrii estote et vigilate.* Quasi diceret: Si non estis sobrii, vigilare contra diabolum non potestis. Corporis autem gravitas respicit pigritiam. In præhabitis autem dictum est de qua immunditia intelligitur: quia de corporali et spirituali, ut supra in articulo de *ebrietate* dictum est[1].

QUÆSTIO CXXII.

De luxuria.

Deinde quærendum est de luxuria, de qua quæremus duo, scilicet de luxuria in se, et de filiabus ejus.

MEMBRUM I.

De luxuria in se.

De luxuria in se quæremus quatuor, scilicet primo quid sit?

Et secundo, Si omnis coitus soluti cum soluta sit peccatum, et quantum peccatum?

Et tertio, De pollutione immunda.

Et quarto, De tactibus immundis et osculis et amplexibus.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS I.

Quid sit luxuria?

Ad primum proceditur sic:

Beda sic definit luxuriam, dicens: « Luxuria est libidinosæ voluptatis nimius appetitus. »

1. Adhuc, Idem sic: « Luxuria est concupiscentia nimiæ experiendæ voluptatis. »

Et videtur, quod neutra istarum definitionum sufficit.

1. Dicitur enim, Matth. v, 28: *Omnis qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, jam mœchatus est eam in corde*

[1] Cf. Supra, Tract. XVIII, Quæst. 121, Membr. 1, Art. 4, Part. 1.

suo. Videtur ergo, quod visu committitur luxuria, et non tantum concupiscendo et experiendo voluptatem.

2. Adhuc, Chrysostomus super idem verbum dicit sic : « Non simpliciter visum prohibuit Deus ne mulier videretur, sed propter occasionem adjunctam. » Et ideo addit : « *Ad concupiscendam eam.* » Unde dicit : « Non ad hoc oculos tibi fecit Deus, ut per illos introducas adulterium : sed ut creaturam videns, admireris creatorem. » Ergo visu committitur luxuria, et non experientia voluptatis tantum.

3. Adhuc, Augustinus in *Regula* : « Nec enim quando proceditis, fœminas videre probibemini, sed appetere : vel ab ipsis appeti velle criminosum est. » Et post pauca addit : « Qui enim in fœminam figit oculum, et illius in seipso diligit fixum, etiam intactis ab immunda violatione corporibus fugit castitas ipsa de moribus. » Sed castitas non fugit de moribus nisi per completam luxuriam. Ergo in visu est completa luxuria, et sic non tantum est appetitus experiendæ voluptatis.

4. Adhuc, Job, xxxi, 1 : *Pepigi fœdus cum oculis meis, ut ne cogitarem quidem de virgine.* Et subdit causam, infra, ℣. 12 : *Ignis est usque ad consumptionem devorans, et omnia eradicans genimina.* Et constat, quod loquitur de calore libidinis : et sic videtur per hoc exerceri libidinis vitium, quod est luxuria : et sic iterum definitiones inductæ insufficientes sunt.

5. Adhuc, Threnorum, III, 51 : *Oculus meus deprædatus est animam meam in cunctis filiabus populi mei.* Deprædatio animæ non fit nisi per actum mortalis peccati. Ergo videtur, quod per visum exercetur mortale peccatum libidinis, quod deprædatur animam : et sic ut prius.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod luxuriæ vitium tripliciter consideratur, scilicet in actu, in causa, et in occasione. In actu : tunc fœda commixtio cum non sua vel suo dicitur *luxuria.* In causa : tunc est in appetitu experiendæ voluptatis, qui procedit ex consensu rationis. Et hoc modo definitur primis duabus definitionibus. Et istis duobus modis luxuria dicitur mortale peccatum. In occasione consideratur, quando est in oculis et in aliis signis quinque sensuum. Unde Hieronymus ad Marcellam : « Tactus et joci, risus et sibili, morituræ virginitatis solent esse principia. » Et sic loquitur Dominus, Matth. v, 28 : *Omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam,* quantum scilicet ad signum procedens in actum. Et hoc patet per Chrysostomum in *Originali* super idem verbum sic dicentem, quod Dominus prohibet visum : quia datur occasio homini per visum interficiendi seipsum per libidinem : et ideo addit, *Ad concupiscendum eam.* Et dat exemplum Chrysostomus, sicut quando porrigitur furioso gladius ut seipsum interficiat.

Et sic intelliguntur omnes auctoritates inductæ Augustini, Job, et Threnorum de oculo.

Et sic patet solutio ad totum.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS II.

Utrum omnis coitus soluti cum soluta sit peccatum, et quantum peccatum sit[1] ?

Secundo quæritur, Utrum omnis coitus soluti cum soluta sit peccatum, et quantum peccatum sit?

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in IV Sententiarum, Dist. XXXI, Art. 21. Tom. XXX hujusce novæ editionis.

Et videtur, quod non sit peccatum.

1. Chrysostomus : « Utraque, scilicet tam ira quam concupiscentia, sunt nativa naturalia. » Sed nativa naturalia non sunt peccata. Ergo nec ira, nec concupiscentia coitus sunt peccata.

2. Adhuc, In principio Decreti dicit Gratianus, quod « naturale jus est, quod natura omnia animalia docuit, ut procreatio filiorum, et educatio eorum. » Procreatio filiorum non est sine coitu. Ergo videtur, quod coitus sit de naturali jure. Et bonum naturalis juris, in quo consistit salus humani generis est bonum secundum se : bonum secundum se in naturali jure non potest esse peccatum, et maxime mortale : coitus soluti cum soluta est tale bonum : ergo videtur, quod non possit esse malum secundum se.

3. Adhuc, In qualibet specie boni unum est primum subjectum boni, quod vocatur in genere bonum, quod vestitum circumstantiis et determinatum forma virtutis, efficitur bonum in specie : et hoc nihil aliud est quam actus rationalis et voluntarius super debitam materiam, sicut in genere eleemosynæ, dare indigenti est primus actus, quia indigens propria materia est donationis : qui si vestiatur debitis circumstantiis et determinetur propria forma virtutis, ut fiat quando debet, et ubi debet, et quantum debet, efficitur actus misericordiæ virtutis quæ dicitur *eleemosyna*. Coire actus est humanus rationabilis et voluntarius : ejus propria materia est, quod fiat cum muliere soluta : ergo coitus soluti cum soluta ad minus est bonum in genere : ergo numquam est peccatum.

Sed contra. CONTRA :

1. Ad Hæbr. XIII, 4 : *Fornicatores et adulteros judicabit Deus.* Judicium damnationis non est nisi pro mortali peccato. Ergo fornicatio est mortale peccatum.

2. Adhuc, Aristoteles in VII *Ethicorum* dicit, quod fornicator est pejor incontinente : eo quod fornicator in toto corruptus est secundum morem, nihil habens in se non corruptum : incontinens autem sanam habet rationem, etsi vincitur passione. Incontinentia secundum se malum est et peccatum mortale. Ergo multo magis fornicatio.

SOLUTIO. Absque dubio et absque ulla ambiguitate secundum fidem Catholicam tenendum est, quod concubitus soluti cum soluta peccatum mortale est, sicut expresse innuit Apostolus, ad Hebr. XIII, 4, in auctoritate superius inducta. Et propter hoc Græci qui dicebant, quod fornicatio non esset mortale peccatum, in concilio Lugdunensi coacti sunt hoc revocare.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ira et concupiscentia sunt nativa, sed lege ordinabilia : qui ordo si corrumpatur in eis, peccata sunt. Sicut enim dicit Aristoteles in I *Politicorum*, homo naturaliter animal civile est : et sicut optimus omnium animalium est, quando lege civili est ordinatus : ita pessimus est omnium agrestis, legibus civilibus non ordinatus. Unde ira per zelum (quæ ordinata est lege) bona est : ira per vitium mala, propter corruptionem legis et ordinis. Similiter concubitus matrimonialis bonus, propter ordinem legis et disciplinæ. Concubitus vero soluti cum soluta malus est, propter eamdem corruptionem. Et hoc est quod dicit Apostolus, ad Philip. IV, 8 et 9 : *De cætero*, fratres, *quæcumque sunt vera, quæcumque pudica, quæcumque justa, quæcumque sancta, quæcumque amabilia, quæcumque bonæ famæ, si qua virtus, si qua laus disciplinæ, hæc cogitate. Quæ et didicistis, et accepistis, et audistis, et vidistis in me, hæc agite : et Deus pacis erit vobiscum.* Quasi dicat : Quæcumque his disciplinis non sunt ordinata, mala sunt et ab his abstinendum est.

AD ALIUD dicendum, quod naturale jus differt secundum differentiam animalium participantium naturam. Unde in his quæ non participant ratione, naturale est

ad quod moventur secundum impetum naturæ, et non est malum in eis. In homine autem cujus formalis natura est ratio et perfectiva secundum speciem, naturale non potest esse peccatum, sed innaturale. Unde Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa* dicit, quod peccatum est recessus ab eo quod est secundum naturam, in id quod præter naturam est, vel contra naturam [1].

3. Ad ultimum dicendum, quod mulier soluta non est propria materia coitus : et hujus ratio est, quia sicut dictum est, homo est animal civile naturaliter : et coitus est actus ordinabilis lege et civilitate : et ideo propria materia ejus non potest esse nisi illa quam lex fecit suam, cum qua coitus non est peccatum. Sed actus soluti cum soluta non habet legem, nec ordinem disciplinæ. Ergo peccatum est, et semper mortale.

ject. Duo quæ objiciuntur in contrarium, concedenda sunt et procedunt.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS III.

De pollutione nocturna, utrum scilicet generaliter sit peccatum, vel non [2]?

Tertio, Quæritur de pollutione nocturna, utrum scilicet generaliter sit peccatum, vel non ?

Et videtur, quod sic.

Dicitur enim, Deuter. xxiii, 10 et 11 : *Si fuerit inter vos homo, qui nocturno pollutus sit somnio, egredietur extra castra, et non revertetur, priusquam ad vesperam lavetur aqua, et post solis occasum regredietur ad castra.* Glossa Gregorii interlinearis : « *Nocturno somnio*, hoc est, tenebrosæ cogitationi consentiendo : *egredietur extra castra*, societati fidelium se indignum esse judicans. *Et non revertetur, priusquam ad vesperam*, superato fervore ardoris, *lavetur aqua*, scilicet lacrymarum pœnitentiæ : *post solis occasum*, tentatione scilicet defervescente : *regredietur in castra*, id est consortium fidelium. » Hæc non fiunt nisi pro mortali peccato. Ergo videtur, quod pollutio nocturna sit mortale peccatum.

Contra : Sed contra.

Augustinus ibidem in Glossa, *Si fuerit inter vos homo*, etc. « Multa ponit lex in sacramentis et umbris futurorum. Quædam enim est in semine materialis informitas, quæ formata corpus hominis redditura est : quæ in significationem posita est vitæ informis et ineruditæ, a qua informitate oportet doctrinæ forma et eruditione mundari. Ideo illa purificatio præcepta est post seminis effusionem. Hæc enim in somnis peccatum non est. Aut si quis hoc peccatum putat, non arbitrans accidere nisi hujus desiderio (quod falsum est) numquid et solita menstrua fœminarum, quæ singulis mensibus accidunt, peccata sunt? Quod falsum est. Quas lex præcipit expiari non nisi propter ipsam materialem informitatem, quæ facto conceptu tamquam in ædificationem corporis additur : ac per hoc cum informiter fluit, significari voluit lex animum sine disciplinæ forma indecenter fluidum ac dissolutum, quem formandum significat, cum fluxum purificari imperat. » Ex hac Glossa patet, quod totum ad spiritualia refertur, et quod in somnis non fit peccatum.

Ulterius quæritur hic de causis pollutionum, quæ ponuntur in *Decreto*, Quæst.

[1] S.J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 12.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in IV Sententiarum, Dist. IX, Art. 10. Tom. XXIX novæ editionis nostræ.

distinctione sexta, cap. *Testamentum veteris legis*, ex Gregorio in responsione ad Augustinum Cantuariensem, Angliæ archiepiscopum : « Sed est in eadem illusione necessaria valde discretio, quæ subtiliter pensare debet, ex qua re accidat menti dormientis. Aliquando enim ex crapula : aliquando ex naturæ superfluitate vel infirmitate : aliquando ex cogitatione. Et quidem cum ex naturæ superfluitate vel infirmitate evenerit, omnino hæc illusio non est timenda : quia hanc animus nesciens pertulisse magis dolendus est quam fecisse. Cum vero ultra modum appetitus gulæ in sumendis alimentis rapitur, atque idcirco humorum receptacula gravantur, habet quidem animus aliquem reatum, non tamen usque ad prohibitionem sacri mysterii (hoc est, Eucharistiæ) percipiendi, vel missarum solemnia celebrandi cum fortasse aut festus dies exigit, aut exhiberi mysterium (pro eo quod alius sacerdos deest) ipsa necessitas compellit : nam si adsint alii qui implere mysterium valeant, illusio per crapulam facta a perceptione sacri mysterii prohibere non debet, sed ab immolatione sacri mysterii, ut arbitror, debet abstinere humiliter. » Et addit Gregorius ulterius distinguens : « Si tamen dormientem turpi imaginatione ipsa illusio non concusserit. Nam sunt quidam in quibus ita plerumque illusio nascitur, ut eorum animus etiam in somno corporis positus, turpibus imaginationibus non fœdetur. » Qua in re unum ibi ostenditur quod ipsa mens rea omnino non sit tunc, sed suo judicio penitus libera : cum se et si dormienti corpore nihil meminit vidisse, tamen in vigiliis corporis meminit se in ingluviem cecidisse. Si vero ex turpi cogitatione vigilantis oritur illusio in mente dormientis, patet omnino reatus suus : videt enim ex qua radice inquinatio illa processit : quia quod cogitavit sciens, hoc pertulit nesciens.

Quæritur ergo hic, Cum multæ sint causæ illusionum sive pollutionum nocturnalium, quæ sit majus peccatum, et quæ minus?

Et ad hoc dicendum, quod illæ quæ sunt ex parte animæ, sicut turpes imaginationes, maxime peccata sunt : quia signa sunt præcedentis peccati cui homo consensit vigilans in adspectum mulierum. Sicut enim dicitur in libro *Thesauri occulti*, qui editus est a Paschali Romano apud Constantinopolim, anno Christi 74, et idem dicit Aristoteles in libro de *Somno et vigilia*, formæ sensibiles acceptæ in vigiliis, reservantur in thesauro imaginativæ virtutis : et eadem vi qua moverunt vigilantes, redeuntes ad organa sensuum movent dormientes, et incitant vel ad libidines, vel ad terrores.

Propter quod etiam quidam antiqui Magistrorum dicunt, Præpositinus et sui sequaces, quod tales imaginationes non sunt peccata, sed signa præcedentium peccatorum. Et addiderunt, quod ex consensu sequente somnium tale efficitur majus vel minus peccatum. Si enim consentit et vult in vigilia tale quid accidisse unde tale somnium accidit, sic accidit ex peccato mortali, adulterio scilicet vel fornicatione, et consensus sequens illud est peccatum mortale. Et isti dicunt quod pollutio non sit peccatum nisi ex consensu qui post somnum impletur in vigilando, et secundum quantitatem illius consensus accipit quantitatem peccati. Dicunt etiam, quod talis pollutio initium habet in somnis, et complementum ex consensu in vigilando. Ex adhibent rationem, quia memoriæ præcedentium malorum non debent fieri in delectatione, sed in mœrore et tristitia. Isa. XXXVIII, 15 : *Recogitabo tibi omnes annos meos in amaritudine animæ meæ.*

Hæc solutio confirmatur per dictum Isidori in primo libro *Sententiarum*, qui sic dicit : « Non est peccatum quando nolentes nocturnis imaginibus illudimur

luxuriæ : sed tunc est peccatum, si antequam illudamur, cogitationis affectionibus prævenimur. Luxuriæ quippe imagines quas in vigilia gessimus, sæpe dormientibus in animo apparent, sed innoxiæ sunt si non concupiscendo occurrunt.

Adhuc, Idem, ibidem, « Qui nocturna illusione polluitur, quamvis extra memoriam turpium cogitationum sese præsentiat inquinatum, tamen hoc ut tentetur, culpæ suæ tribuat, suamque immunditiam statim fletibus tergat. »

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS IV.

De tactibus immundis, osculis, et amplexibus, si sint peccata? Et, De differentia eorum quæ sunt fornicatio, adulterium, stuprum, meretricium sive scortum, sacrilegium, incestus, et sodomia.

Quarto, Quæritur de tactibus immundis, et osculis, et amplexibus, quæ quidam dicunt non esse peccatum : qui se dicunt esse de novo spiritu. Et est novella hæresis ex antiqua Pelagii hæresi orta.

1. Quod autem peccatum sit, probatur :

1. Ad Ephes. v, 3 et 4, ubi Apostolus sic dicit : *Fornicatio autem, et omnis immunditia, aut avaritia, nec nominetur in vobis, sicut decet Sanctos : aut turpitudo*, Glossa, « In osculis et amplexibus : *aut stultiloquium*, Glossa, « Ut blanda verba : » *aut scurrilitas, quæ ad rem non pertinet*, Glossa, « Quæ a stultis *curialitas* dicitur, » *sed magis gratiarum actio.*

2. Adhuc, Proverb. vi, 27 et seq. : *Numquid potest homo abscondere ignem in sinu suo, ut vestimenta illius non ardeant? aut ambulare super prunas, ut non comburantur plantæ ejus? Sic qui ingreditur ad mulierem proximi sui, non erit mundus cum tetigerit eam.*

3. Adhuc, Eccli. ix, 12 et 13 : *Cum aliena muliere ne sedeas omnino, nec accumbas cum ea super cubitum : et non alterceris cum illa in vino*, etc.

Constat ergo, quod illa prohibita sunt tam in Veteri quam in Novo Testamento : nec potest assignari causa, quare prohibita sunt, nisi quia sunt ad libidinem incitamenta et turpia. Ista autem peccata non possunt ad aliud peccatum reduci nisi ad luxuriam. Sunt ergo signa et quædam incitamenta luxuriæ. Ergo sunt peccata.

4. Adhuc, Rhetor arguit sufficienter ab adjunctis sic : Iste est errabundus de nocte : ergo est adulter, vel fur. Cum ergo ista proximius sint adjuncta luxuriæ, ex his potest argui, quod hæc talia faciens luxuriosus sit : ergo sunt peccata.

5. Adhuc I ad Thessal. v, 22 : *Ab omni specie mala abstinete vos.* Nec potest negari, quin ista sint species mali. Ergo abstinendum est ab eis : ergo sine peccato non fient, cum auctoritate Apostolica prohibita sint.

6. Adhuc, Ad hoc facit auctoritas Hieronymi ad Marcellam superius inducta : « Tactus et joci, et risus et sibili, moriture virginitatis solent esse principia. » Et quod morituræ virginitatis principium est, videtur esse peccatum etiam mortale. Ergo videtur, quod ista sint etiam peccata mortalia.

7. Adhuc, Eccli. xxvi, 12 : *Fornicatio mulieris in extollentia oculorum, et in palpebris illius agnoscetur.* Si ergo propter extollentiam oculorum reputatur mulier fornicaria et fornicationem concupiscens, a proximioribus signis quam sit extollentia oculorum multo magis reputatur fornicaria. Proximiora autem signa sunt amplexus et tactus impudici,

quam extollentia oculorum : ergo ab his arguitur fornicaria vel fornicator. Ergo sunt peccata, et ad mortale peccatum quod est luxuria, inducentia.

Quæst. Ulterius quæritur de differentiis quæ assignantur a Sanctis de ipso peccato quæ sunt fornicatio, adulterium, stuprum, meretricium sive scortum, sacrilegium, incestus, sodomia.

Et quæritur, Quæ sit differentia in his, ex quo omnia ad luxuriam reducuntur?

Solutio. Solutio. Ad primum dicendum, quod in omnibus signis quæ inducta sunt, peccatum est : et puto, quod signum mortalis peccati. Et hoc accipitur ex alia auctoritate superius inducta, Matth. v, 28 : *Omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo :* cum tamen visus sit signum remotum : multo magis reputatur jam mœchatus in corde a signo propinquo. Talia autem signa propinquissima sunt, ut jam dictum est, maxime propter dictum Augustini in *Regula* : « Cum sibi invicem conspectu mutuo corda nuntiant impudica, etiam intactis ab immunda violatione corporibus fugit castitas ipsa de moribus. » Constat autem, quod peremptivum castitatis in moribus peccatum mortale est : ergo talia sunt peccata mortalia. Et inducit Augustinus illud Proverbiorum, xv, 26 : *Abominatio Domini cogitationes malæ.*

Unde omnia adducta procedunt sicut adducta sunt.

Et per hoc patet solutio ad primam partem quæstionis.

Ad quæst. Ad secundum quæsitum dicendum, quod differentia est inter ea, hæc scilicet secundum dicta Sanctorum, quod *fornicatio* est quando solutus cognoscit solutam abusu naturali. *Adulterium* quo conjugalis thorus violatur. Unde dicitur adulterium ad alienum thorum accessus. *Stuprum* autem est, ut dicit Hieronymus, quando virginalis integritas per concubitum dissipatur. *Meretricium* vero, ut idem dicit, quando aliqua vel aliquis e locatione corporis turpe lucrum insequitur. Et propter hoc etiam dicitur *scortum :* quia turpissimum est, cum dicat Aristoteles, quod meretrix melior est quam fornicatrix : quia fornicatrix nihil boni habet, nec in ratione, nec in corde : meretrix autem ad aliquid boni intendit, pretium scilicet. Unde Dominus, Ezechiel. xvi, 34, dicit improperando : *Factum est in te contra consuetudinem mulierum in fornicationibus suis, et post te non erit fornicatio : in eo enim quod dedisti mercedes, et non accepisti, factum est in te contrarium.* Fornicatrix enim ob hoc dicta est, quod antiquitus non habebant privatam familiam, sicut dicitur in II *Ethicorum* : et propter hoc ne abuterentur se peccato contra naturam per mollitiem tangentes seipsos : cum, sicut dicitur in III *Physicorum*, propter confricationem continue equitantes in equis maxime titillant ad libidinem, permittebatur ab antiquis, quod occurrerent eis puellæ vagæ, quæ sub fornicibus, id est, arcubus triumphalibus supponebant se eis : et propter hoc fornicatio a *fornice* dicta est. *Sacrilegium* autem licet communiter dicatur læsio communis sacræ rei, tamen in specie luxuriæ dicitur coitus cum moniali et clerico vel alia consecrata persona, quæ voto castitatis est obligata. *Incestus* vero est violatio personæ vel sanguine vel affinitate conjunctæ. *Sodomia* est peccatum contra naturam, masculi cum masculo, vel fœminæ cum fœmina. De quo dicitur, ad Roman. i, 26 et 27 : *Tradidit illos Deus in passionem ignominiæ,* scilicet ut faciant quæ non conveniunt. *Nam fœminæ eorum mutaverunt naturalem usum, in eum usum qui est contra naturam. Similiter autem et masculi, relicto naturali usu fœminæ, exarserunt in desideriis suis in invicem, masculi in masculos turpitudinem operantes, et mercedem quam oportuit erroris sui in semetipsis recipientes.*

Si quæratur, Quod istorum sit majus peccatum?

Dicendum, quod deformitas omnium peccatorum mensuratur tribus, scilicet gratia, ratione, et natura. Et illud quod est contra gratiam, rationem et naturam, maximum est, sicut est sodomia. Quod autem est contra gratiam et rationem, post hoc majus est, sicut adulterium : quod sicut dicit Hieronymus, secundum locum tenet in pœnis. In aliis autem quantitas peccati est secundum quantitatem boni quod privat. Unde stuprum majus est quam fornicatio, et sacrilegium et adulterium : minimum autem meretricium et fornicatio : nullum autem peccatum concubitus matrimonialis. Sapient. III, 13 : *Felix est sterilis, et incoinquinata, quæ nescivit thorum in delicto, habebit fructum in respectione animarum sanctarum.*

MEMBRUM II.

De filiabus luxuriæ.

Deinde, Quæritur de filiabus luxuriæ, quæ secundum Gregorium octo sunt, hæ scilicet, cæcitas mentis, inconsideratio, inconstantia, præcipitatio, amor sui, odium Dei, affectus præsentis sæculi, desperatio futuri.

Secundum Isidorum autem sunt quatuor, scilicet turpiloquia, scurrilia, ludicra, stultiloquia.

Numerus autem Gregorii sic accipitur : Luxuria enim ligamentum quoddam mentis sive spiritus est. Plato autem in tria dividit mentem, ut dicit Aristoteles in libro de *Laudabilibus bonis*, scilicet in rationalem, irascibilem, et concupiscibilem. Si ergo impedimentum est rationis : tunc est *cæcitas mentis*. Et propter hoc ab antiquis idolum libidinis cæcum pingebatur. Unde versus :

Omnis amor cæcus, non est amor arbiter æquus.
In deforme pecus congerit omne decus.

Et dicitur in Ovidio, quod regina amabat quemdam cui inerat grande malum stillantis ocelli. Et sic cæcitas mentis est in ratione secundum privationem veri habitus, qui illuminare deberet rationem ad recte videndum quid amaret vel quid non amaret. Unde per oppositum dicitur, Eccli. XXIV, 24, de sapientia : *Ego mater pulchræ dilectionis.* Pulchra enim dilectio est, quæ scit quid amet, et propter quid amat. Si autem est in ratione secundum actum rationis qui est considerare : tunc est *inconsideratio*, a privatione talis actus dicta. Amor enim ita ligat mentem, quod non considerat quid vel qualiter amet. Et hoc est quod dicitur, Osee, IV, 11 : *Fornicatio, et vinum, et ebrietas auferunt cor.* Et ibidem paulo post, ℣. 12 : *Spiritus enim fornicationum decepit eos.* Si autem est in concupiscibili secundum quod regitur a ratione : tunc est *inconstantia* : quia tunc privatur regimine rationis : et efficitur concupiscibilis diffluens circa concupiscibilia et inconstans. Proverb. VII, 6 et seq.: *De fenestra enim domus meæ per cancellos prospexi : et video parvulos, et considero vecordem juvenem, qui transit per plateas juxta angulum, et prope viam domus illius*, hoc est, mulieris garrulæ, *graditur : in obscuro, advesperante die*, hoc est, quando obscuratur lumen rationis, *in noctis tenebris et caligine. Et ecce occurrit illi mulier ornatu meretricio, præparata ad capiendas animas : garrula et vaga, quietis impatiens, nec valens in domo consistere pedibus suis*, id est, infra metas mentis : quod proprium est incontinentis, ut dicitur in septimo *Ethicorum*. Incontinens enim est, ut ibidem dicitur, qui omni passione extruditur extra metas mentis. Et addit

Salomon, xx. 12 et seq. : *Nunc foris, nunc in plateis, nunc juxta angulos insidians. Apprehensumque deosculatur juvenem, et procaci vultu blanditur, dicens : Victimas pro salute devovi, hodie reddidi vota mea : idcirco egressa sum in occursum tuum, et reperi. Intexui funibus lectulum meum, stravi tapetibus pictis ex Ægypto : aspersi cubile meum myrrha, et aloe, et cinnamomo. Veni, inebriemur uberibus, et fruamur cupitis amplexibus donec illucescat dies.* Si autem est in irascibili secundum defectum regiminis rationis : tunc est *præcipitatio* in verbis et in factis. Et si est tam in concupiscibili quam in irascibili secundum ordinem ad inferiora : tunc est *amor sui.* Et si est secundum aversionem a superiori, quæ semper sequitur indebitam conversionem ad inferiora : tunc est *odium Dei.* Si vero est secundum indebitam conversionem ad exteriora : tunc est *amor sæculi præsentis.* Et quia amor sæculi præsentis avertit a spe futuri, propter hoc ultima filia est *desperatio* futuri, quæ nascitur ex libidinosa concupiscentia præsentium. Et propter hæc et alia pericula quæ a luxuria oriuntur, dicit Apostolus, I ad Corinth. vi, 18 : *Fugite fornicationem. Omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est : qui autem fornicatur, in corpus suum peccat,* id est, in commaculationem proprii corporis.

Numerus autem earum quas ponit Isidorus, accipitur a signis, quæ aut sunt in verbis, aut in factis. Si in verbis : tunc est *turpiloquium* : quia luxuriosi libenter de turpibus loquuntur. Si autem in factis : tunc est *scurrilitas,* quando ad modum scurrarum turpiter se sibi invicem exhibent amantes. II Regum, vi, 20, dixit Michol ad David : *Quam gloriosus fuit hodie rex Israel, discooperiens se ante ancillas servorum suorum, et nudatus est quasi si nudetur unus de scurris!* Si autem est in ludis quibus præcipue occupantur luxuriosi et molles : tunc est *ludicra.* Unde in VII *Ethicorum* dicitur quod lusivus est mollior et pejor incontinente. Adhuc si est in verbis inconstantibus : tunc est *stultiloquium.* Isa. xxxii, 6 : *Stultus fatua loquetur* : quia non frænatur fræno sapientiæ.

Summa septem vitiorum capitalium secundum Gregorium.

Sed quia hæc summa fit pro fratribus legentibus et disputantibus, qui non semper habent copiam originalium, placuit verba Gregorii[1] interponere de septem vitiis. Dicit enim sic : « *Exhortationes ducum, et ululatum exercitus*[2]. Tentantia quippe vitia, quæ invisibili prœlio contra nos regnanti super se superbiæ militant : alia more ducum præeunt, alia more exercitus subsequuntur. Neque enim culpæ omnes pari accessu occupant. Sed dum majores et paucæ neglectam mentem præveniunt, minores et innumeræ ad illam se catervatim fundunt.

« Ipsa namque vitiorum regina superbia, cum devictum plene cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis quasi quibusdam suis ducibus devastatum tradit. Quos videlicet duces exercitus sequitur : quia procul dubio ab eis importunæ vitiorum multitudines oriuntur. Quod melius ostendemus, si ipsos duces atque exercitum specialiter, ut possumus, enumerando proferamus. Radix quippe cuncti mali superbia est, de qua Scriptura testante dicitur : *Initium omnis peccati superbia est*[3]. Primæ autem ejus soboles, septem nimirum principalia vitia, de hac virulenta radice proferuntur, scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, lu-

[1] S. Gregorius Magnus, Lib. XXXI Moralium, cap. 31.

[2] Job, xxxix, 25.

[3] Eccli. x, 15.

xuria. Nam quia his septem superbiæ vitiis nos captos doluit, idcirco Redemptor noster ad spirituale liberationis prœlium spiritu septiformis gratiæ plenus venit.

« Sed habent contra nos hæc singula exercitum suum. De inani gloria inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentiones, pertinaciæ, discordiæ, et novitatum præsumptiones oriuntur. De invidia odium, susurratio, detractio, exsultatio in adversis proximi, afflictio autem in prosperis nascitur. De ira rixæ, tumor mentis, contumeliæ, clamor, indignatio, blasphemiæ proferuntur. De tristitia malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa præcepta, vagatio mentis erga illicita nascitur. De avaritia proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentiæ, et contra misericordiam obdurationes cordis oriuntur. De ventris ingluvie inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo sensus circa intelligentiam propagantur. De luxuria cæcitas mentis, inconsideratio, inconstantia, præcipitatio, amor sui, odium Dei, affectus præsentis seculi, horror autem vel desperatio futuri generatur.

« Quia ergo septem principalia vitia tantam de se vitiorum multitudinem proferunt, cum ad cor veniunt quasi subsequentis exercitus catervas trahunt. Ex quibus videlicet septem, quinque spiritualia, duo carnalia sunt. Sed unumquodque eorum tanta sibi cognatione jungitur, ut non nisi unum de altero proferatur. Prima namque superbiæ soboles inanis est gloria, quæ dum oppressam mentem corruperit, mox invidiam gignit : quia nimirum dum vani nominis potentiam appetit, ne quis hanc alius adipisci valeat, tabescit. Invidia quoque iram generat : quia quanto interno livoris vulnere animus sauciatur, tanto etiam mansuetudo tranquillitatis amittitur : et quia quasi dolens membrum tangitur, idcirco oppositæ actionis manus velut gravius pressa sentitur. Ex ira quoque tristitia oritur : quia turbata mens quo se inordinate concutit, eo addicendo confundit : et cum dulcedinem tranquillitatis amiserit, nihil hanc nisi ex perturbatione subsequens mœror pascit. Tristitia quoque ad avaritiam derivatur : quia dum confusum cor bonum lætitiæ in semetipso intus amiserit, unde consolari debeat foris, quærit, et tanto magis bona exteriora adipisci desiderat, quando gaudium non habet ad quod intrinsecus recurrat. Post hæc vero duo carnalia vitia, id est, ventris ingluvies et luxuria supersunt. Sed cunctis liquet, quod de ventris ingluvie luxuria nascitur, dum in ipsa distributione membrorum ventri genitalia subnixa videantur. Unde dum unum inordinate reficitur, aliud procul dubio ad contumelias excitatur.

« Bene autem duces exhortari dicti sunt, exercitus ululare : quia prima vitia deceptæ menti quasi sub quadam ratione se inserunt, sed innumera quæ sequuntur, dum hanc ad omnem insaniam protrahunt, quasi bestiali more confundunt. Inanis namque gloria devictum cor quasi ex ratione solet exhortari, cum dicit : Debes majora appetere, ut quo potestate valeas multos excedere, eo etiam valeas et pluribus prodesse. Invidia quoque devictum cor quasi ex ratione solet exhortari, cum dicit : In quo illo vel illo minor es ? Cur ergo eis vel æqualis vel superior non es ? Quanta vales quæ ipsi non valent ? Non ergo tibi aut superiores esse, aut etiam æquales esse debent. Ira etiam devictum cor quasi ex ratione solet exhortari, cum dicit : Quæ erga te aguntur, æquanimiter ferri non possunt : imo hæc patienter tolerare peccatum est : quia etsi non eis cum magna exasperatione resistitur, contra te deinceps sine mensura cumulantur. Tristitia devictum cor quasi ex ratione solet exhortari, cum dicit : Quid habes unde gaudeas, cum tanta mala de proximis portas ? Perpende cum quo mœrore omnes intuendi sunt, qui in tanto circa te amaritudinis felle vertuntur. Avaritia

quoque devictum animum quasi ex ratione solet exhortari, cum dicit : Valde sine culpa est, quod quædam habenda concupiscis, quia non multiplicari appetis, sed egere pertimescis : et quod male alius retinet, ipse melius expendis. Ventris quoque ingluvies devictum cor quasi ex ratione exhortari solet, cum dicit : Ad esum Deus omnia munda condidit : et qui satiari cibo respuit, quid aliud quam muneri concesso contradicit ? Luxuria vero devictum cor solet exhortari quasi ex ratione, cum dicit : Cur te in voluptate tua non dilatas, cum quid te sequatur ignoras ? Acceptum tempus in desideriis perdere non debes : quia quam citius pertranseat nescis. Si enim misceri Deus hominem in voluptate coitus nollet, in ipso humani generis exordio masculum et fœminam non fecisset.

« Hæc est ducum exhortatio, quæ dum incaute ad secretum cordis admittitur, familiarius iniqua persuadet. Quam videlicet exercitus ululans sequitur : quia infelix anima semel principalibus vitiis capta, de multiplicatis iniquitatibus in insaniam vertitur, ferali jam immanitate vastatur. Sed miles Dei qui solerter prævidere vitiorum certamina nititur, bellum procul odoratur : quia mala præsentia quid menti persuadere valeant, cogitatione sollicita respicit. Exhortationem ducum naris sagacitate deprehendit : et quia longe præsciendo subsequentium iniquitatum confusionem conspicit, quasi ululatum exercitus odorando cognoscit.

« Igitur quia prædicatorem Dei vel quemlibet spiritualis certaminis militem descriptum equi narratione cognovimus, nunc eumdem iterum in avis significatione videamus. » Et sequitur aliud.

Sed est hic attendendum, quod videtur beatus Gregorius dicere, quod quodlibet vitium capitale potest oriri ex alio. Ex quo quidam volunt arguere et male, quod quodlibet vitium est mater alterius, et quodlibet filia. Quia mater non dicitur quodlibet vitium, ex quo quocumque modo oritur aliud, sed ex quo secundum formam matris oritur aliud. Forma autem hæc est, quod mater et filia conformes sunt in forma sicut et in natura sunt : et sic de superbia ortæ sunt spirituales filiæ superbiæ : et quæ ex invidia, sunt filiæ invidiæ, et sic de aliis. Et qualiter hoc sit, satis ostensum est in præhabitis.



TRACTATUS XIX.

DE PECCATIS QUÆ A PRIVATIONE ACTUS DENOMINANTUR.

Deinde, Quæritur de hoc quod tractat Magister in eadem distinctione XXXV libri II *Sententiarum*, in illo capitulo, *Peccatum vero, id est culpa, proprie animæ corruptio est*[1].

In quo etiam dicit, quod peccatum est actus malus interior vel exterior. Quod satis planum est in peccato, quod dicitur commissionis peccatum : sed in peccato omissionis, negligentiæ, et ignorantiæ, non est ita planum : quia potius denominantur a privatione actus quam a positione.

Et ideo oportet hîc quærere, Quid sit omissio sive delictum ?

Quid sit negligentia ?

Quid ignorantia ?

Et, Qualiter sint peccata ?

Et, Qualiter sit in eis malum ?

[1] II Sententiarum, Dist. XXXV, cap. M. Cf. editionem nostram Opp. B. Alberti, Tom. XXVII, pag. 577.

QUÆSTIO CXXIII.

De omissione, negligentia, et ignorantia.

MEMBRUM I.

Quid sit omissio sive delictum ?

Quæritur ergo primo, Quid sit omissio sive delictum ?

Videtur enim omissio sive delictum esse in omni peccato mortali : quia

1. In omni peccato mortali derelinquitur summum bonum. Unde Augustinus in libro de *Natura boni* : « Peccatum non est appetitio rerum malarum (quia nulla res per se mala : quia bonum et ens convertuntur : unde quod est, bonum est) sed desertio est meliorum. Deseritur enim bonum incommutabile [1]. » Videtur igitur, quod omne peccatum sit delictum sive omissum.

2. Adhuc, Isa. I, 4, generaliter dicitur de peccatoribus : *Dereliquerunt Dominum, blasphemaverunt sanctum Israel, abalienati sunt retrorsum.* Et Jerem. II, 13 : *Duo mala fecit populus meus : me dereliquerunt fontem aquæ vivæ, et foderunt sibi cisternas, cisternas dissipatas, quæ continere non valent aquas.* Ergo videtur, quod omissum non separatur a commisso, sed in uno et eodem illa peccata sunt.

3. Adhuc, Qui relinquit quod facere debet et tenetur, hoc non videtur fieri nisi circa aliud occupetur ad quod non tenetur, sicut qui derelinquit castitatem et fornicatur, ex hoc scilicet derelinquit castitatem, quia circa delectabilia fornicationis occupatur. Et ideo videtur, quod in eodem sit delictum et commissum, et hæc duo perficiant unum peccatum.

4. Adhuc, Augustinus in libro de *Perfectione justitiæ* : « Duobus modis, ni fallor, constat omne peccatum : si aut fiant quæ prohibentur, aut illa non fiant quæ jubentur. In omni peccato mortali fit quod prohibetur, et non fit quod jubetur. » Ergo videtur, quod commissum et omissum sint in omni peccato mortali, nec ex opposito dividant peccata.

Contra :

Duæ sunt partes justitiæ : declinare a malo, et facere bonum. Ergo per oppositum etiam erunt duæ partes injustitiæ, scilicet declinare a bono, et facere malum, quæ ex opposito dividant omnem injustitiam, id est, omne peccatum. Ergo videtur, quod commissum et omissum non sint in omni peccato, sed diversæ species peccatorum.

Quod si concedatur : tunc quæritur, quod istorum sit majus peccatum ?

Et videtur, quod æquale.

Levitic. VII, 7 : *Sicut pro peccato offertur hostia, ita et pro delicto utriusque*

[1] S. Augustinus, Lib. de Natura boni, cap. 34.

hostiæ lex una erit. Si ergo una expiatio est per hostiam utriusque, videtur quod æqualis sit utriusque et delicti et commissi.

Contra. CONTRA :

In parte justitiæ (quæ est facere bonum et declinare a malo) multo majus est facere bonum, quam declinare a malo : quia declinare a malo non liberat nisi a pœna, facere bonum confert præmium : ergo in parte injustitiæ multo majus est facere malum, quam omittere bonum : et ita majoris reatus est commissum quam delictum.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod *delictum* in sacra Scriptura a Sanctis tripliciter accipitur.

Super illud Psalmi XVIII, 13 et 14 : *Delicta quis intelligit ? Ab occultis meis munda me, et ab alienis parce servo tuo :* dicit Glossa, quod « delicta sunt propria et occulta : commissa autem quæ in Deum et proximum committuntur. » Et sic occultum peccatum *delictum* dicitur, et est minoris ponderis quam commissum, quod est manifestum.

Aliquando dicitur *delictum* communiter, et aliquando stricte. Communiter quando derelinquitur Deus sive summum bonum, sicut est in omni peccato mortali. « In omni enim peccato mortali, ut dicit Augustinus in libro de *Doctrina Christiana*, derelinquitur summum bonum, et fit conversio ad bonum commutabile contra præceptum divinum. » Stricte dicitur, quando coarctata significatione arctatur ad actum præcepti affirmativi, quod fiat et non fit, ut dare eleemosynam indigenti, quod non fit : honorare parentes, quod non fit, et sic de aliis : quia delictum est contra præceptum affirmativum secundum Augustinum.

Commissum autem est contra præceptum negativum. Et sic commissum et delictum duo sunt peccata divisa, quæ dividunt omne peccatum in delictum et commissum, sicut et præcepta dividuntur in affirmativa et negativa. Et contra affirmativa est delictum, et contra negativa commissum.

Et sic patet solutio ad primam partem quæstionis : quia auctoritates primo inductæ intelliguntur de delicto stricte accepto.

AD ALIUD quod quæritur, Quod istorum sit majoris reatus ? Ad quæst.

Dicendum, quod pro certo commissum majoris reatus sit quam delictum secundum se.

Ad hoc autem quod objicitur, quod eadem est expiatio utriusque, dicendum quod eadem est in communi, sed in speciali nullo modo.

Quod vero in contrarium objicitur, procedit.

MEMBRUM II.

Quid sit negligentia ? et, Utrum sit indifferens peccatum, vel veniale, vel mortale ?

SECUNDO quæritur, Quid sit negligentia ?

Et videtur, quod non sit vitium per suum oppositum : quia

1. Si ipsum est vitium, oppositum suum quod est diligentia, esset virtus : et hoc non est verum, sed est dispositio concomitans omnem actum virtutis : ergo negligentia non est vitium, sed dispositio concomitans actus peccatorum.

2. Adhuc, Dicit Philosophus in II *Ethicorum*, quod prohæresis est habitus electivus rectam faciens electionem. Huic autem opponitur negligentia, quando aliquis non recte eligit, nec est diligens circa electionem. Prohæresis vero est dispositio circa actum rectæ electionis. Ergo negligentia est dispositio mala circa actum peccatorum in

eligendo male, sive omissionis rectæ electionis : et sic videtur, quod non sit in genere vitii, sed dispositio tantum.

Sed contra. CONTRA :

1. Jerem. XLVIII, 10 : *Maledictus qui facit opus Domini fraudulenter, et maledictus qui prohibet gladium suum a sanguine.* In hac sacra Scriptura non interminatur maledictio nisi propter peccatum mortale, quod est actus vitii. Ergo videtur, quod negligentia sit actus vitii et peccatum.

2. Adhuc, Malach. I, 14, super illud : *Maledictus dolosus, qui habet in grege suo masculum, et votum faciens, immolat debile Domino.* Hieronymus : « Qui claudam et quasi sorde maculatam offert hostiam, reus est sacrilegii : quanto magis qui partem sui corporis et illibatæ animæ puritatem amplexibus summi regis non parat, punietur, si negligens fuerit. » Sed non punitur nisi peccatum. Ergo negligentia est peccatum et actus vitii alicujus.

Quæst. ULTERIUS quæritur, Utrum indifferens sit, vel veniale, vel mortale peccatum ?

Et videtur, quod indifferens sit.

Proverb. XII, 4 : *Mulier diligens corona est viro suo.* Et constat, quod loquitur de diligentia domus, de qua dicitur, Proverb. XXXI, 27 : *Consideravit semitas domus suæ, et panem otiosa non comedit.* Constat, quod illa diligentia cui opponitur negligentia, non sit actus meritorius virtutis, cum sit circa temporalem custodiam. Ergo opposita negligentia non est actus vitii demeritorii. Et sic videtur, quod sit indifferens secundum Theologum, licet apud civilem aliquid habet reprehensionis.

CONTRA videtur, quod sit veniale. Eccli. VII, 34 : *De negligentia tua purga te cum paucis.* In lege sacrificia ordinata sunt magna et multa contra mortalia peccata, pauca et parva contra venialia. Si ergo de negligentia expurgatur homo cum paucis, negligentia erit veniale peccatum, et non indifferens neque mortale.

SED CONTRA hoc videntur esse auctoritates Jeremiæ et Malachiæ supra inductæ, ex quibus expresse videtur concludi, quod sit mortale peccatum.

SOLUTIO. Attendenda est auctoritas Augustini super illud Jacobi, III, 2 : *Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir.* Hoc tractans in libro de *Natura et gratia* sic dicit : « Non hoc dicit Apostolus Jacobus ideo, ut in nos mali dominationem per negligentiam permanere patiamur, sed ut ad domandam linguam divinæ gratiæ poscamus auxilium : ut quod nos nostris viribus non valemus, adjutorio Dei suppleamus. » Secundum hoc ergo dicendum est, quod negligentia proprie dicit privationem diligentiæ et eligentiæ circumstantiæ actuum nostrorum, scilicet quando, ubi et quomodo oportet facere actus nostros. Et secundum hunc modum non est vitium, sicut nec diligentia virtus. Solu[tio].

Et secundum hoc patet solutio ad duo prima : quia sic procedunt.

AD ID quod objicitur de Jeremia et Malachia, dicendum quod pro certo aliquando est veniale, et aliquando est mortale, etiam aliquando indifferens, sicut et otiosum. Quando enim est circa verba communia in quotidianis locutionibus et indifferentibus, indifferens est, sicut dicitur in VIII *Ethicorum*, quod amici convenientes in collocutionibus talibus conterunt totos dies. Et difficile esset dicere, quod peccarent mortaliter in talibus, vel venialiter : quia de indifferentibus sunt collocutiones amicorum. Et talis negligentia non privat nisi rationem considerationis theoricæ sive intellectus theorici, non considerans quid, et quando, et ubi loquendum sit. Veniale autem peccatum est, quando est circa actus venialium, sicut in cibo, et potu, et aliis hujusmodi, in quibus homo delectatur citra Deum. Quia difficile esset dicere, quod ipsi actus essent peccata venialia, et inconsideratio sive negligentia circa ipsos est mortale peccatum. Mor- Ad o[bject.] 1 e[t 2].

tale vero peccatum est, quando negligitur circumstantia loci vel temporis cadens in præcepto, sicut quando aliquis negligit dare eleemosynam quando debet, et ubi debet, et cui debet, hoc est, tempore necessitatis : quia tunc perimit charitatem. I Joan. III, 17 : *Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in eo ?* Tunc enim est mortale peccatum. Proverb. XXV, 21 : *Si esurierit inimicus tuus, ciba illum : si sitierit, da ei aquam bibere.* Unde alibi dicitur : « Pasce fame morientem : si non paveris, occidisti. » Et per hoc patet solutio ad totum.

MEMBRUM III.

Qid sit ignorantia ?

Quod hic posset quæri de ignorantia, expeditum est supra, quæstione de *peccato Adæ*, quando scilicet sit peccatum, et quando excuset, et quando non excuset, et quot sint species ejus [1].

QUÆSTIO CXXIV.

Quomodo coalescit malum in istis quæ a privatione actus denominantur, sicut ignorantia, negligentia, et omissio.

Deinde, Quæritur ratione ejus quod dicit Magister in illo capitulo, *Quidam autem diligenter attendentes verba Augustini*, quod non coalescit malum nisi in bono, quæritur, Quomodo coalescit malum in istis quæ a privatione actus denominantur, sicut ignorantia, negligentia, et omissio ?

Et ad hoc objicitur sic :

In peccatis quæ a privatione actus denominantur, actus esse non potest : ergo malum non coalescit in talibus in actu : nec potest aliquid assignari in quo coalescit : ergo malum non est in eis. Quod expresse falsum est : cum dicat Augustinus, quod omne malum fit ideo, vel quia fiunt ea quæ prohibentur, vel non fiunt ea quæ jubentur.

Solutio. Ad hoc facile est respondere etiam secundum Grammaticum : quia in omni peccato tam commissionis quam etiam omissionis, est actus interior voluntatis, in quo malum coalescit. Cum enim dicitur, *nolo, non vis*, per totum condeclinium voluntas manet affirmata, et volitum negatum, ut nolo comedere, id est, volo non comedere : et illa voluntas et a Deo est et bona, in quantum est. Apud Philosophos enim, sicut Avicenna probat in *Metaphysica* sua, primum principium esse, hoc est, ejus quod est esse, est, quod est causa in omni eo quod est. Et ideo dicit Anselmus, quod temerarium est dicere, quod aliquid sit quod non sit ab ente primo. Et ideo dicit Dionysius in libro de *Divinis nomi-* Solutio.

[1] Cf. Supra, Quæst. 88.

nibus, quod « malum nihil est, nec aliquid existentium, nec potest esse nisi in bono, sicut privatio non potest esse nisi in subjecto habitus, sicut cæcitas in oculo, ubi visus esse deberet [1]. » Et Aristoteles in XII *primæ philosophiæ* dicit, quod « locus mali non potest esse nisi bonum. » Sic ergo in istis peccatis quæ a privatione actus denominantur, est actus interior voluntatis, quæ est voluntas non faciendi quod jubetur, in quo coalescit malum : et ideo inter peccata computantur, et sunt peccata aliquando venialia, aliquando mortalia, sicut in antehabitis dictum est.

Quæst. Ulterius quæritur, Quia multa sunt peccata convenientiam cum negligentia habentia, sicut est ignavia, torpor, desidia, pigritia, quæ sit differentia in his?

Solutio. Et ad hoc dicendum, quod *negligentia* dicitur, quando aliquis negligit electionem voluntatis, et maxime in circumstantia temporis, ut dictum est. *Desidia* autem a desinendo dicta, quando aliquis desinit a continuatione boni operis quod continuandum esset. *Ignavia* autem dicitur ignorantia propriarum virium, quando aliquis ex ignorantia propriarum virium, opus virile non aggreditur. *Torpor* vero, quando homo in seipso marcet et torpet sicut somnolentus, et ideo suspenditur a bono opere virtutis. *Piger* autem dicitur, quem quodlibet exterius terret ab opere. Proverb. xx, 4 : *Propter frigus piger arare noluit : mendicabit ergo æstate, et non dabitur illi.* Et, ibidem, xix, 24 : *Abscondit piger manus sub ascella.* Unde *pigritia* est quæ privat opus exterius per aliquam occasionem non sufficientem.

Quæst. Si quæritur, utrum ista sint capitalia, vel reducantur ad capitale aliquod ?

Solutio. Dicendum, quod non sunt capitalia : sed si reducuntur ad aliquod, tunc reducuntur ad acediam. Et hoc videtur dicere Gregorius super illud Job, ix, 28 : *Verebar omnia opera mea*, sic : « Desidia vel negligentia per torporem nascitur, fraus per privatam dilectionem. Illam minor amor Dei exaggerat, hanc proprius amor sui excitat. »

Hæc de peccatis quæ a privatione denominantur dicta sufficiant : de radicibus enim peccatorum, et de peccatis quæ in verbis consistunt, inferius erit locus quærendi.

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.



TRACTATUS XX.

DE PECCATIS QUÆ IN VERBIS CONSISTUNT.

Deinde transeundum est ad id quod dicit Magister in eadem distinctione XXXV libri II *Sententiarum*, in illo capitulo, *Item et aliter probat*, scilicet Augustinus, *omnem actum interiorem vel exteriorem in quantum est, esse bonum* [1].

Hic enim exsequitur Magister de differentiis actuum, in quibus coalescit malum. Et quia nos jam satis executi sumus differentias actuum secundum omnes differentias peccatorum, in quibus coalescit malum, et sunt quidam actus ab ore in quibus coalescit malum, sicut mendacium, perjurium, maledictum, multiloquium, consequens est ut faciamus de illis tractatum.

QUÆSTIO CXXV.

De mendacio.

Primo ergo quæremus de mendacio quatuor, scilicet primo quid sit?

Secundo, Utrum generaliter mendacium sit peccatum?

Tertio, De differentiis ejus et quantitate.

Et quarto, Utrum perfecto liceat in aliquo casu mentiri mendacio jocoso vel officioso?

[1] Cf. II Sententiarum, Dist. XXXV, cap. G. Tom. XXVII nostræ editionis Opp. B. Alberti, pag. 571.

MEMBRUM I.

Quid sit mendacium?

Definit autem Augustinus mendacium sic : « Mendacium est falsæ vocis significatio cum intentione fallendi. »

Objicitur autem contra istam definitionem sic :

1. Contingit fallere factis sicut verbis : ergo contingit mentiri factis : non ergo mendacium est tantum falsa vocis significatio, sed etiam factorum falsa significatio.

2. Adhuc, Bernardus : « Est qui dicit quod non est, et non mentitur : et est qui dicit quod est, et mentitur. » Ergo videtur, quod mendacium non est falsæ vocis tantum significatio, sed etiam veræ vocis significatio.

3. Adhuc, Sophistæ docent verbis decipere et fallere, et non mentiuntur, sicut legitur in vita beati Augustini, quod sine dolo docebat dolos. Non ergo verum est, quod falsæ vocis significatio cum intentione fallendi semper sit mendacium.

Sed contra. Contra :

Super illud Psalmi v, 7 : *Perdes omnes qui loquuntur mendacium :* Cassiodorus in Glossa accipiens illud verbum Augustini in libro de *Mendacio*, dicit, quod « mendacium nihil aliud est quam falsæ vocis significatio cum intentione fallendi. »

Solutio. Solutio. Dicendum, sicut dicit Basilius super principium Proverbiorum, et etiam Plato dixit ante eum, sermonis usum nobis Deus indulsit, ut cogitationes et affectiones nostras nobis invicem panderemus per sermonem. Si autem nuda et intecta anima uteremur, sermo nobis non esset necessarius, sed, sicut Angeli loquuntur ad invicem, ita illuminationibus de cogitatis et affectis nobis invicem innotesceremus. Ex quo patet, quod sermo directe est concessus ad hoc, ut de cogitatis et affectis enuntiet sicut est, et non aliter : et si aliter enuntiet, tunc facit falsa pro veris probari : et hoc vocatur hic cum intentione fallendi, et est in omni mendacio. Unde hic cum dicitur, *Falsæ vocis significatio*, est materialis pars definitionis : et *cum intentione fallendi*, est formalis complens esse mendacii.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod licet aliquis fallatur facto, tamen factum non est ita ordinatum ad intentionem exprimendam sicut sermo : et ideo non ponitur in definitione factum sicut sermo. Nec mendacium æquivoce dicitur de sermone falso et facto, sed per prius et posterius. Et propter hoc dicit Philosophus in principio *Perihermenias*, quod « ea quæ sunt in voce, earum quæ sunt in anima passionum sunt notæ. »

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod Bernardus non intendit in mendacio nisi formalem partem, quæ est intentio fallendi, et loquitur in casu determinato, scilicet quando aliquid dicit quod credit esse, vel aliquid dicit quod non credit esse : ille enim directe intendit fallere.

Ad 3. Ad ultimum dicendum, quod sophistæ non intendunt fallere, sed fallacias docent cavere, vel per interemptionem, vel per distinctionem sermonis : et ideo non mentiuntur, sed in doctrina exercitantur.

Id quod in contrarium est, procedit secundum dictum Augustini.

MEMBRUM II.

Utrum omne mendacium generaliter sit peccatum?

Secundo quæritur, Utrum omne mendacium generaliter sit peccatum?

Et videtur, quod aliquod mendacium potest fieri sine peccato et bene, per locum a minori: quia furtum et homicidium aliquando bene possunt fieri, quæ majora sunt: ergo mendacium.

Quod bene possit fieri furtum, dicitur, Proverb. VI, 30 et 31: *Non grandis est culpa cum quis furatus fuerit, furatur enim ut esurientem impleat animam: deprehensus quoque reddet quadruplum.* Et reddunt rationem Sancti, qui dicunt, quod tempore necessitatis omnia sunt communia: et si non datur, potest quis accipere. Unde in *Itinerario Clementis* dixit Petrus Clementi, quod in tali necessitate non est peccatum furantis, sed ejus qui non dedit ei antequam cogeretur furari. Proverb. XXVIII, 27: *Qui dat pauperi non indigebit: qui despicit deprecantem sustinebit penuriam.*

Homicidium etiam aliquando bene fit. Levit. XXIV, 14: *Educ blasphemum extra castra,... et lapidet eum populus universus.* Et ibidem, ℣. 16: *Qui blasphemaverit nomen Domini, morte moriatur:* lapidibus obruet eum omnis populus.

Sed contra. CONTRA: Augustinus in libro *contra mendacium*: « Etsi homicidium et furtum aliquando bene possunt fieri, mendacium numquam. »

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod mendacium dicit inordinationem ad finem, qui est veritas, quæ præcipuus finis est, III Esdræ, III, 12: *Super omnia vincit veritas,* quia omnibus præponitur veritas. Et propter hoc numquam bene potest fieri quod est interemptivum veritatis. Joan. XVII, 17: *Sanctifica eos in veritate. Sermo tuus veritas est.* Et, Joan. VIII, 31 et 32: *Si vos manseritis in sermone meo, vere discipuli mei eritis: et cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos.*

AD PRIMUM dicendum, quod in præhabitis determinatum est quot modis dicitur peccatum maximum. Unde licet furtum et homicidium peccata majora sint, eo quod majoribus pœnis sunt addicta, tamen mendacium gravissimum est in quantum est privativum ordinis sermonis ad optimum finem qui est veritas. Et licet furtum et homicidium majoris reatus sint quam aliquod mendacium jocosum et officiosum, tamen numquam potest bene fieri: quia semper privat ordinem sermonis ad finem optimum, ut dictum est.

QUOD IN CONTRARIUM est, conceditur ex ratione inducta.

MEMBRUM III.

De differentiis mendaciorum, et de quantitate peccati secundum quamlibet differentiam.

TERTIO, Quæritur de differentiis mendaciorum, et de quantitate peccati secundum quamlibet differentiam.

Sunt enim tres differentiæ mendaciorum, ut dicit Augustinus, scilicet jocosum, officiosum, perniciosum.

Et *perniciosum* triplex, scilicet dum quis mentitur in doctrina veritatis, et dum quis mentitur ad perditionem castitatis, et dum quis mentitur ad perditionem vitæ alicujus vel ad spoliationem bonorum.

Officiosum etiam ponit triplex, scilicet dum quis mentitur ad conservationem castitatis alicujus, et ad alicujus vitæ conservationem, sicut obstetrices mentiebantur in Ægypto, et dum quis mentitur raptoribus pro conservatione bonorum temporalium.

Sed si quæritur de ordine mendaciorum, facile est respondere. Ordinantur enim secundum quod plus et minus participant de malitia mendacii. Unde inter omnia levius est jocosum, quod nullam habet intentionem fallendi, sed potius jocandi, ut dicit Augustinus. Post hoc levius est officiosum, quod Isidorus vo-

cat mendacium pietatis, sive benignitatis. Tertium quod dicitur perniciosum, maxime participat malitiam : quia hoc re et sermone fallere intendit.

Gradus autem in pernicioso ordinantur secundum quod magis participant de malitia. Unde quia pessimum est auferre fidem, mendacium in doctrina veritatis quod aufert fidem, pessimum est et mortalissimum. Post hoc pejus est mentiri ad perditionem castitatis. Post hoc pejus est mentiri ad perditionem vitæ alicujus. In ultimo loco est mentiri ad perditionem rerum : est tamen et ipsum mortale, ut dicunt Augustinus et Isidorus, et ideo ponitur inter perniciosa: et est mercatorum qui se invicem fraudant per fallaciam et deceptionem.

Quidam tamen dixerunt omne mendacium esse mortale peccatum :

1. Propter illud Psalmi v, 7 : *Perdes omnes qui loquuntur mendacium.*

2. Et, Sapient. I, 11 : *Os quod mentitur occidit animam.* Quia nec anima perditur, nec occiditur nisi pro mortali peccato.

3. Adhuc, Adducunt Augustinum in libro de *Conflictu vitiorum et virtutum,* quem tamen Augustinus non fecit, sed Gilbertus Porretanus, et idcirco debilis est probatio, sic : Nec officioso mendacio nec simplici verbo oportet quemquam decipere : quia quocumque modo mentitur quis, occidit animam.

4. Adhuc, Adducunt Glossam Cassiodori super illud Psalmi v, 7 : *Perdes omnes qui loquuntur mendacium,* sic : « Si quis non vult hominem ad mortem prodere, verum taceat et falsum non dicat, ne pro corpore alterius animam suam occidat. »

Sed contra. CONTRA hoc objicitur :

1. De Glossa Augustini super illud Exodi, I, 17 : *Timuerunt obstetrices Deum,* sic : « Quorumdam vita longe inferior a perfectione Sanctorum, si habeat ista mendaciorum genera, scilicet jocosa et officiosa, proventu ipso et indole feruntur. »

2. Adhuc, Gregorius ibidem in Glossa: « Hoc mendacii genus facile creditur relaxari. Nam si quælibet culpa sequenti solet pia operatione purgari, quanto magis facile abstergitur, quam mater boni operis pietas comitatur. »

3. Adhuc, Glossa super illud, *Perdes,* etc.: «Hæc duo genera mendacii non sunt sine culpa, sed non cum magna culpa. »

4. Adhuc, Isidorus in libro *Sententiarum :* « Interdum quisque incautus ex præcipitatione solet loqui mendacium. » Sed ex præcipitatione loqui est veniale peccatum. Ergo prædicta mendacia sunt venialia, et nullo modo mortalia, sicut auctoritates Sanctorum ultimo inductæ probant.

Solutio. Ad 1. AD ID quod primo objicitur, dicendum quod ibi contrahitur mendacium dictum in doctrina veritatis. Et hoc ibidem dicitur in Glossa Cassiodori, et maximum peccatum est, sicut in antehabitis dictum est.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod liber Sapientiæ ibi loquitur de mendacio detractorum, qui interimunt virtutem in aliis. Unde sic jacet littera : *Custodite ergo vos a murmuratione quæ nihil prodest, et a detractione parcite linguæ: quoniam sermo obscurus in vacuum non ibit, os autem quod mentitur occidit animam* [1]. Per quod patet, quod loquitur de mendacio detractorum, qui perdunt virtutem in aliis : et est mortale peccatum et perniciosum.

Ad 3. AD ALIUD dicendum, quod per talia mendacia, officiosa scilicet et simplicia, homo non occidit animam : sed cum sint venialia, disponunt ad mortale quod animam occidit, maxime propter interemptionem veritatis in sermone. Quia veritas est vita animæ: et quia fides innititur veritati, dicitur, Habacuc, II, 4 : *Justus*

[1] Sapient. I, 11.

in fide sua vivit. Unde Augustinus super epistolam ad Romanos dicit, quod nomen *fides*, componitur a *fio, fis, fit*: et *dico, dicis*: quia fiunt dicta per veritatem sicut dicuntur.

Ad 4. Ad ultimum dicendum, quod consilium Cassiodori bonum est in hoc quod dicit quod verum taceat: sed si falsum dicit, in hoc casu non occidit animam, sed disponit ad occisionem propter interemptionem veritatis in sermone.

MEMBRUM IV.

Utrum perfecto liceat in aliquo casu mentiri, vel semper sit sibi mortale peccatum[1] ?

Quarto quæritur, Utrum perfecto liceat in aliquo casu mentiri, vel semper sit sibi mortale peccatum?

Et videtur, quod non liceat.

1. Et est ratio communis: quia veritas quæ perditur in mendacio, non potest recompensari alio bono. Unde Augustinus in libro de *Mendacio*, loquens in illo casu, quo quis diligit proximum sicut seipsum, et ideo mentitur, ut retineat ei vitam temporalem, dicit, quod per hoc perdit vitam æternam. Non autem perditur æterna vita nisi per mortale peccatum. Ergo mentiri taliter est mortale peccatum.

2. Adhuc, Augustinus *super Exodum*: « Qui ita vivunt ut eorum conversatio, sicut dicit Apostolus, in cœlis sit, non eos existimo linguæ suæ modum, quantum ad veritatem promendam attinet falsitatemque vitandam, exemplo illo obstetricum debere formare[2]. »

3. Adhuc, Gregorius in libro XVIII in Job: « Sanctus vir ut perfecte adhæreat veritati, nec studio se perhibet nec præcipitatione mentiri. Summopere enim cavendum est omne mendacium, quamvis nonnumquam aliquod mendacii genus sit culpæ levioris, si quisquam vitam præstando mentitur. Sed quia scriptum est: *Os quod mentitur occidit animam*[3]: et, *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*[4], hoc quoque mendacii genus perfecti viri summopere fugiunt, ut nec vita cujuslibet per eorum fallaciam defendatur, ne suæ animæ noceant, dum præstare vitam carni nituntur alienæ[5]. »

4. Adhuc, Augustinus in libro *contra mendacium*, super illud Proverbiorum, XXIX, 27: *Verbum custodiens filius, extra perditionem erit,* quia nihil falsi ex ore ejus procedit. Ibi Augustinus causam ponit subdens: « Tam clausum deputat talis (scilicet filius) si ad subveniendum homini per mendacium, quam si per stuprum transire cogatur[6]. »

5. Adhuc, Augustinus, ibidem[7]: «Filii supernæ civitatis, filii sunt utique veritatis, de quibus scriptum est: *In ore eorum non est inventum mendacium*[8]. Cujus civitatis filius est de quo scriptum est: Nihil falsi ex ore ejus procedit[9]. »

Ex omnibus his videtur, quod perfectis non liceat in aliquo casu mentiri: et si mentiuntur, mortaliter peccant.

Solutio. Ab omnibus antiquis consuevit solvi ista quæstio per distinctionem perfectionis. Dicunt enim, quod tripliciter dicitur *perfectus*. Ex signo habitus, Solutio.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in III Sententiarum, Dist. XXXVIII, Art. 4. Tom. XXVIII hujusce novæ editionis.
[2] S. Augustinus, Super Exodum, Quæst. 1.
[3] Sapient. I, 11.
[4] Psal. V, 7.
[5] S. Gregorius Magnus, Lib. XVIII in Job, cap. 2.
[6] S. Augustinus, Lib. contra mendacium, cap. 20.
[7] Idem, Ibidem, cap. 16.
[8] Apocal. XIV, 5.
[9] Judith, V, 5: *Non egredietur falsum ex ore meo.*

sicut religiosus. Ex statu, sicut prælatus. Ex perfectione charitatis : et ille solus simpliciter dicitur perfectus, de quo dicitur, I Joannis, IV, 18 : *Timor non est in charitate : sed perfecta charitas foras mittit timorem.* Unde ille nihil timet propter quod a veritate discedat.

Dicunt etiam, quod qui ex signo habitus perfectus est, ad nihil tenetur ad quæ alius non teneatur, nisi ad ea ad quæ obligaverit se ex professione. Et quia veritati summæ per charitatem perfectam non est adstrictus, ideo per mendacium jocosum et officiosum non peccat mortaliter.

Similiter qui ex statu perfectus est, non tenetur nisi ad ea ad quæ obligatus est ex officio. Sicut etiam Aristoteles dicit de sapiente in *Elenchis*, quod « sapientis est non mentiri de quibus novit, et mentientem manifestare posse. » Ita etiam Prælati est omnia prælationis suæ disponere secundum ordinem sapientiæ : et si quid contrarium invenerit, manifestare per correctionem.

Tertio est perfectus, qui perfecta charitate adhæret summæ veritati et indeflexibiliter, et illius est numquam aliquo mendacio mentiri : quia quolibet mendacio deflectitur a summa veritate. Et ideo dicunt, quod in quolibet peccat mortaliter. Tamen Augustinus etiam de illis dicit ibidem, tractans illud verbum : *Custodiens filius* [1],etc., quia custodiens illud custoditur ab ipso : et veritas nihil falsi dimittit procedere. Et subdit de his sic : « His filiis supernæ Jerusalem si aliquando ut hominibus obrepit qualecumque mendacium, poscant veniam humiliter, ut ex venia veritatis recipiant gloriam [2]. »

Distinguunt etiam mendacium, quod mendacium dicitur tripliciter, sicut in parte supra dictum est. Dicitur enim falsitas vocis, in quo nihil aliud intenditur nisi ut falsum pro vero dicatur, et in nullo alio fallitur homo. Dicitur etiam mendacium libido mentiendi, ex qua homo asuescit mentiri, de quo dicitur, Eccli. VII, 14 : *Noli velle mentiri omne mendacium : assiduitas enim illius non est bona.* Et dicitur mendacium, falsæ vocis significatio cum intentione fallendi in re. Et hoc mendacium non prædicatione univoca generis, sed per prius et posterius dicitur de mendacio jocoso et officioso et pernicioso.

Dicunt ergo isti, quod perfectis qui charitate perfecti sunt propter status sublimitatem, omne mendacium est peccatum mortale, ut dictum est : sicut primo Angelo deflexus a veritate summa, et primo homini : propter eorum status perfectionem. Sed in hoc est differentia, quod primus Angelus veniam consequi non potuit : primus autem homo potuit per alium, Christum scilicet. Et isti per gratiam et pœnitentiam veniam possunt consequi de istis sicut de aliis peccatis.

In confirmationem hujus solutionis inducunt quæstionem et determinationem Augustini in eodem libro de *Mendacio*, qui talem ponit positionem. Ponatur, quod aliquis per mendacium jocosum vel officiosum possit induci ad baptismum, qui alias non induceretur, utrum tam magnum bonum relinquendum sit propter tam parvum malum ? Et solvit dicens, quod non est mendacium dicendum, sed implorandum divinum auxilium, ut per aliam viam talis possit induci ad baptismi gratiam.

Auctoritates inductæ quæ probare videntur, quod perfectis omne mendacium est peccatum mortale, intelliguntur de mendacio libidinoso vel pernicioso, quæ simpliciter avertunt a veritate. Et hoc idem ego sentio verum esse.

Et hæc de mendacio dicta sufficiant.

[1] Proverb. XXIX, 27.

[2] S. Augustinus, Lib. contra mendacium, cap. 20.

Et quod relinquitur dicendum de mendacio et perjurio, in libro III *Sententiarum*, distinctione XXXVIII, diximus : quia ibi Magister ex intentione tractat de illis [1].

QUÆSTIO CXXVI.

Utrum multiloquium sit peccatum ? et, Utrum tacere de Deo aliquis possit sine peccato ?

Deinde, Quærendum est de multiloquio, contentione, et maledicto.

Videtur enim multiloquium esse peccatum.

1. Proverb. x, 19 : *In multiloquio non deerit peccatum.*

2. Adhuc, Job, xi, 2 : *Numquid qui multa loquitur, non et audiet ? aut vir verbosus justificabitur ?*

3. Adhuc, *Qui moderatur labia sua*, ut dicitur, Proverb. x, 19, *prudentissimus est.*

Ex omnibus concluditur, quod multiloquium sit peccatum.

Sed contra. CONTRA :

1. Augustinus in fine librorum de *Trinitate* : « Scio, Domine, scriptum esse, quod *in multiloquio non deerit peccatum :* sed de te, quantumlibet homo loquatur, numquam est satis. » Ergo videtur, quod multum loqui de Deo non sit malum, sed etiam bonum. Ergo generaliter multiloquium non est peccatum.

2. Adhuc, Augustinus, ibidem, « Væ tacentibus de te : quia loquaces multi sunt. »

3. Adhuc, Ptolemæus in proverbiis quæ ponuntur in principio *Almagesti* : « Sapiens est qui refrænat linguam suam, nisi cum de Deo loquitur. »

4. Adhuc, De uno loqui, non est de multis loqui : Deus unus est in omnibus sacramentis, et in omnibus figuris Scripturarum : de Deo ergo loqui, quantumlibet quis loquatur, non est multiloquium : quia de uno loquitur.

5. Adhuc, Aristoteles in VIII *Ethicorum*, ubi loquitur de amicitia, dicit, quod « proprium amicorum est simul esse, et de amicitia conterere totos dies. » Cum ergo aliquis habet charitatem ad Deum, signum est, quod multum loquatur de Deo orando, prædicando. Isa. LXII, 6 et 7 : *Super muros tuos, Jerusalem, constitui custodes : tota die et tota nocte in perpetuum non tacebunt*, scilicet non cessabunt laudare nomen Domini. *Qui reminiscimini Domini, ne taceatis, et ne detis silentium ei*, etc. Ergo multum loqui de Deo non est peccatum, imo meritorium.

ULTERIUS quæritur, Utrum tacere de Deo aliquis possit sine peccato ? Quæst.

Et videtur, quod sic.

Eccle. III, 7 : *Tempus tacendi, et tempus loquendi.* Ergo videtur, quod aliquando tacere bonum est.

CONTRA : Sed contra.

1. Job, XVI, 7 : *Si locutus fuero, non*

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in III Sententiarum, Dist. XXXVIII. Tom. XXVIII novæ editionis nostræ.

quiescet dolor meus, et si tacuero, non recedat a me. Glossa : « Hoc ipsum amplius quod tacet, gemit : quia se tacente perversorum culpas excrescere conspicit. »

2. Adhuc, Ezechiel. xxxiii, 6 : *Si speculator viderit gladium venientem, et non insonuerit buccina*, prædicatione scilicet, *veneritque gladius, et tulerit de eis animam : ille quidem in iniquitate sua captus est, sanguinem autem ejus de manu speculatoris requiram.* Ergo videtur, quod taciturnitas in eo qui debet præmonere populum, peccatum mortale sit.

3. Adhuc, II ad Timoth. iv, 1 et 2 : *Testificor coram Deo et Jesu Christo, qui judicaturus est vivos et mortuos, per adventum ipsius et regnum ejus, prædica verbum : insta opportune, importune.*

Contra hoc videtur esse, quod numquam importune instandum est.

1. Eccle. viii, 6 : *Omni negotio tempus est, et opportunitas.* Ergo videtur, quod non sit instandum importune.

2. Adhuc, Proverb. xxv, 11 : *Mala aurea in lectis argenteis, qui loquitur verbum in tempore suo.* Glossa : « Qui verbum Dei opportune novit juxta capacitatem audientium prædicare, modo exempla juxta litteram replicat, modo suaviores spiritualium sensuum flores pandit. »

Solutio. Solutio. Ad primam partem quæstionis dicendum est, quod aliud est multiloquium, et aliud vaniloquium, et aliud turpiloquium, quod scurrilitas vocatur. *Multiloquium* non potest esse loquentium de Deo, sicut patet per auctoritates paulo ante inductas : quia numquam est multum quod numquam est satis. Psal. xxxiii, 2 : *Semper laus ejus in ore meo.* Ideo in talibus numquam est multiloquium. Unde omnes auctoritates hoc probantes procedunt. In *vaniloquio* semper multum est : quia binarius actuum etiam inducit multitudinem. Et sunt de quibus dicitur in Psalmo xi, 3 : *Vana locuti sunt unusquisque ad proximum suum.* Vaniloquium autem est, quia, sicut dicitur in II *Physicorum*, « Vanum est quod est ad aliquem finem quem non includit. » Sermo vero est ad finem instructionis et ædificationis. Sapient. xiii, 1 : *Vani sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei.* Et ideo omnis homo qui utitur sermone non ad ædificationem, vaniloquus est et peccat : non tamen dico, quod mortaliter. Sed *turpiloquium*, quod scurrarum est, pessimum est : qui loquuntur de turpibus venereorum, et carnali amore, et fingunt cantilenas, et inficiunt aures audientium, de quibus dicitur in Psalmo v, 11 : *Sepulcrum patens est guttur eorum.* Et timendum est, quod hoc pro consuetudine sit mortale peccatum.

Et secundum hoc procedunt auctoritates primo inductæ, probantes quod multilopuium sit peccatum.

Ad secundam partem de taciturnitate dicendum, quod taciturnitas de Deo est mala, et maxime in illo qui ex officio tenetur prædicare, sicut prælatus. Ille enim si tempore opportuno non prædicat subditis et docet, pabulum subtrahit, et subditos mori fame facit. Thren. iv, 4 : *Parvuli petierunt panem, et non erat qui frangeret eis.* Et ibidem, ℣. 9 : *Melius fuit occisis gladio, quam interfectis fame, quoniam isti extabuerunt.* Et adhuc ibidem, ii, 12 : *Matribus suis dixerunt : Ubi est triticum et vinum ? cum deficerent quasi vulnerati in plateis civitatis, cum exhalarent animas suas in sinu matrum suarum.* Et tales absque dubio tempore necessitatis et opportuno subtrahentes pabulum verbi Dei, peccant mortaliter. Unde dictum est Petro ter : *Pasce oves meas* [1]. Pasce verbo, pasce exemplo, pasce temporali subsidio. Si

[1] Joan. xxi, 15 et seq.

vero subditi sunt incorrigibiles, et verbi Dei irrisores : tunc pro certo tacendum est, ut patet, Matth. vii, 6 : *Nolite dare sanctum canibus, neque mittatis margaritas vestras ante porcos.* Irrisoribus enim non est prædicandum. Tamen dicit Augustinus super illud Apostoli, II ad Timoth. iv, 2 : *Prædica verbum, insta opportune,* etc. « Sonet verbum tuum volentibus opportune, importune nolentibus : inveniat locum ubi requiescat, sicut terra dat locum semini. Nec requiescat bonus arator nisi faciat terram germinare, quæ tamen aliquando petrosa est, sicut dicitur, Matth. xiii, 5 et 6, aliquando spinosa. Quod si forte statim non facit fructum in memoria manens, aliquando facit fructum posterius. »

Adhuc, Notandum est quod dicitur, Eccli. xx, 7 : *Homo sapiens tacebit usque in tempus.* Ubi dicit Glossa : « Videns vir ecclesiasticus incorrigibiles esse subditos, subtrahet correptionem, ne videatur sanctum dare canibus. » Objiciunt tamen quidam de Petro, qui prædicavit Simoni mago, quem scivit esse incorrigibilem.

Ad omnia ista quæ ad secundam partem inducuntur, solvendum est per distinctionem, quod ille qui tenetur ex officio, opportune et importune debet prædicare, dum corrigibiles videat esse subditos aliquo modo. Si autem viderit incorrigigiles, potest subtrahere ad tempus, ne ad deteriora provocentur. Unde super illud Levitici, xv, 2 : *Vir, qui patitur fluxum seminis,* Glossa : « Quid est semen, nisi verbum, quod dum opportune proponitur, mens auditoris fœcundatur. Si autem importune, mens auditoris polluitur, et virtus generativa amittitur. »

His autem consideratis, patet solutio ad totum.

QUÆSTIO CXXVII.

De contentione.

Deinde, Quæritur de contentione, quæ etiam est peccatum oris.

Et quæruntur tria, scilicet primo quid sit ?

Secundo, Quantum peccatum sit ?

Et tertio, Utrum in disputatione sacræ Scripturæ liceat contendere ?

MEMBRUM I.

Quid sit contentio ?

Ad primum proceditur sic :

Ad Roman. i, 30, super illud : *Contentiosos* [1], *superbos,* Glossa Fulgentii dicit : « Contentio est impugnatio veritatis cum confidentia clamoris. »

[1] Vulgata habet, *Contumeliosos.*

Sed videtur, quod ista definitio non sit satis generalis : quia

1. Possunt aliqui contendere sine clamore, cum contendere sit in diversa tendere contraria vel contradictoria per disputationem.

2. Adhuc, Super illud Jacobi, III, 16 : *Ubi zelus et contentio*, dicit Glossa, quod « zelus est in corde sicut invidia, contentio in sermone. » Et non facit mentionem de clamore. Ergo videtur, quod male ponitur in definitione, *cum confidentia clamoris*.

3. Adhuc, II ad Timoth. II, 14, super illud : *Noli contendere verbis : ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium*, dicit Glossa : « Solent in contentione talia opponi æstimato malevolentiæ argumento, ut moveant animos insipientium fratrum. » Et non facit ibi mentionem de clamore. Ergo videtur, quod contentio possit esse sine clamore.

Solutio. SOLUTIO. Ad hoc dicendum, quod *contentio* duobus modis potest definiri, secundum nomen scilicet, et secundum perfectum esse ipsius, quod esse habet ex circumstantia plus quam a re. Si secundum nomen definiatur : tunc contentio nihil aliud est quam in diversa tentio cum malevolentiæ argumento, cum scilicet non consentit in id quod dicit, sed malevolentia tendit in aliud, sicut dicitur in Glossa super epistolam ad Timotheum inducta. Si autem definiatur secundum perfectum esse quod habet cum adversarius disputat in contrarium, qui pravus socius est, ut dicit Aristoteles in VIII *Topicorum*, et impedit commune opus, id est, inquisitionem veritatis : tunc cum ille non confidat in vi argumenti, impugnat veritatem cum confidentia clamoris. Ei sic definit eam Fulgentius in Glossa super epistolam ad Romanos, I, 30. Et tunc est in ratione vitii : quia tunc non habet se ut socius ad inquirendam veritatem, sed ut hostis ad impugnandam.

MEMBRUM II.

Quantum peccatum sit contentio, utrum semper sit peccatum, vel aliquando bonum sive indifferens ?

SECUNDO quæritur, Utrum contentio sit semper peccatum, vel aliquando bonum, sive indifferens ?

Et videtur, quod aliquando bonum, vel indifferens ad minus.

1. Ad Philip. I, 17 et 18 : *Quidam ex contentione Christum annuntiant non sincere, existimantes pressuram se suscitare vinculis meis. Quid enim ? Dum omni modo, sive per occasionem, sive per veritatem, Christus annuntietur : et in hoc gaudeo, sed et gaudebo*. Sed non gaudet nisi de bono vel de indifferenti ad minus : ergo contentiones aliquando sunt bonum, vel indifferens ad minus.

2. Adhuc, Quod oportet esse ad utilitatem Ecclesiæ, illud bonum est. Apostolus sic dicit, I ad Corinth. XI, 19 : *Oportet et hæreses esse, ut et qui probati sunt, manifesti fiant in vobis*. Hæreses omnes sunt ex contentione. Ergo videtur, quod bonum est esse contentiones : et sic nullum est peccatum.

CONTRA : Sed c

1. Jacobi, III, 16 : *Ubi zelus et contentio, ibi inconstantia et omne opus pravum*. Ergo videtur, quod peccatum mortale sit semper.

2. Adhuc, Ad Roman. I, 29, inter peccata mortalia enumeratur ab Apostolo, ubi sic dicit : *Plenos invidia, homicidio, contentione, dolo, malignitate*. Ergo videtur, quod sit peccatum mortale semper.

3. Adhuc, Proverb. XVII, 11 : *Semper jurgia quærit malus : Angelus autem crudelis mittetur contra eum*. Glossa : « Ut post mortem ad æternum rapiat

interitum. » Non autem rapitur ad æternum interitum, nisi pro peccato mortali. Ergo jurgium sive contentio est peccatum mortale.

SED CONTRA hoc quidam objiciunt illud Job, XXXIX, 32 : *Numquid qui contendit cum Deo, tam facile conquiescit ?* Ex hoc arguunt, quod Job contendit cum Deo : quod non potuit esse cum peccato mortali : ergo contentio generaliter non est peccatum mortale.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod contentio semper in vitio est, sed non semper mortale peccatum. Contentio enim semper impedit commune opus inquirendæ veritatis : et ideo semper vitium est, etiam apud Philosophos. Et propter hoc dicit etiam Apostolus, I ad Corinth. XI, 16 : *Si quis videtur contentiosus esse, nos talem consuetudinem non habemus, neque Ecclesia Dei.* Unde semper in vitio est, licet non sit semper mortale peccatum.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod Apostolus non dicit se ibi gaudere de occasione sive contentione, sed de annuntiatione.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod hæreses esse non est bonum, nisi per occasionem, sed simpliciter malum. Et illa occasio ponitur ibidem in Glossa Augustini. Quia cum hæretici sunt, excitant sacros Doctores ad sacram Scripturam et ad vigilantiam studii, ex quibus multa bona proveniunt Ecclesiæ. Et est simile ei quod dicit Aristoteles in II *Metaphysicorum,* quod non oportet tantum grates referre his qui veritatem dixerunt in philosophia, sed etiam his qui erraverunt in ea. Et dat exemplum de Timotheo et Hierasio musicis philosophis : quia si in musica non errasset Timotheus, excitatus non fuisset et Hierasius, et careremus multum de dispositione musicorum.

Ad object. 1. AD ID quod in contrarium objicitur, dicendum quod ibi loquitur Apostolus de contentione quæ est contra veritatem et virtutem : et illa est vere mortale peccatum.

EODEM modo dicendum est ad aliud : quia sic Apostolus enumerat contentionem inter mortalia peccata : quia illa est hæreticorum contra veritatem et virtutem. Ad object. 2.

ET SIMILITER dicendum est ad sequens : quia Angelus Domini crudelis mittetur contra talem contentiosum, qui impugnat veritatem et virtutem in Ecclesia Dei. Ad object. 3.

AD ID quod in contrarium hujus objicitur de Job, dicendum quod est aliquando contentio bona, quando homo contendit exercere virtutem naturæ ad difficultatem virtutis et meriti, ut possit pugnare contra vitia. Et illa præcipitur, Luc. XIII, 24 : *Contendite intrare per angustam portam* : quia, ut dicitur, Matth. VII, 14 : *Quam angusta porta, et arcta via est, quæ ducit ad vitam ! et pauci sunt qui inveniunt eam.* Ad aliam object.

MEMBRUM III.

Utrum in sacra Scriptura liceat disputare contentiose ?

TERTIO quæritur, Utrum in sacra Scriptura liceat disputare contentiose ?

Et videtur, quod non.

1. Glossa super illud Apostoli, ad Timoth. II, 14 : *Noli contendere verbis,* dicit : « Collatio debet esse inter servos Dei, non altercatio. » Doctores sacræ Scripturæ sunt servi Dei. Ergo altercando non debent disputare.

2, Adhuc, Isaiæ, VIII, 6 : *Pro eo quod abjecit populus iste aquas Siloe, quæ vadunt cum silentio.* Glossa : « Aqua est doctrina Christi, quæ sine clamore et strepitu leniter fluit. » Ergo sine contentione et leniter debet proponi.

3. Adhuc, Matth. XII, 19 : *Non con-*

tendet, neque clamabit, neque audiet aliquis in plateis vocem ejus. Sumitur de Isaia, XLII, 2.

4. Adhuc, Augustinus in libro de *Duodecim abusionibus* : « Christianus nemo dicitur recte, nisi qui Christi moribus coæquatur. Tu ergo si morum Christi similitudinem tenere cupis, ne contendas, ne in Ecclesia abusive Christianus existas. »

Sed contra. CONTRA :

Ecclesiasticis viris licet disputare ad utramque partem, ut melius enucleetur veritas. Et hoc non potest esse sine contentione. Ergo aliqua contentione possunt contendere.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod nomen *contentionis* aliquando importat vitium, quando contra veritatem est, ut paulo ante dictum est. Et sic prohibetur viris ecclesiasticis. Aliquando importat collationem ad contraria vel contradictoria ad enucleandam veritatem : et sic non vocatur contentio secundum Augustinum in libris de *Trinitate*, qui sic dicit, quod « in sacra Scriptura desiderat liberum correctorem, et pium interpretem. » Et ponit simile : quia ille osculo columbino corripit, sed non dente canino rodit. Et sunt verba sua ista : « Gratanter quippe recipit osculum columbinum benignissima charitas, dentem autem caninum vel retundit solidissima veritas, vel evitat cautissima humilitas. » Et hoc non est contendere, neque clamare, nec audire vocem in plateis, et aquas Siloe fluere cum silentio : et tamen falsitati non credere, sicut nec Christus cessit veritati.

Et sic patet solutio ad ea quæ inducuntur.

Et hæc de *contentione* dicta sufficiant.

QUÆSTIO CXXVIII.

De maledicto.

Deinde, Quæritur de maledicto.

Et quæruntur duo, scilicet primo quid sit maledictum, et quid maledicere, et an maledicere sit peccatum, et quantum peccatum ?

Et secundo, Utrum maledictum possit interminari in creaturam rationalem, sicut hominem, et Angelum, et similiter in irrationalem creaturam ?

MEMBRUM I.

Quid sit maledictum ? et, Quid maledicere ? et, Quantum peccatum sit ?

Ad primum proceditur sic :

Haymo sic definit maledictum : « Maledictum est pœnæ in aliquem imprecatio. »

Secundum hoc videtur, quod maledicere non semper sit malum : quia

1. Quod reo optetur pœna, videtur esse justum et conveniens, ut ex pœna corrigatur. CONTRA : Maledictio et benedictio sunt opposita : benedictio est bonum : ergo maledictio est malum.

2. Adhuc, Jacobi, III, 10 et 11 : *Ex ipso ore procedit benedictio et maledictio. Non oportet, fratres mei, hæc ita fieri. Numquid fons de eodem foramine emanat dulcem et amaram aquam ?* Quasi dicat : Inconveniens est, quod de eodem ore procedat benedictio et maledictio. Unde, ibidem, ℣. 9 : *In ipsa*, scilicet lingua, *benedicimus Deum et Patrem, et in ipsa maledicimus homines, qui ad similitudinem Dei facti sunt.* Videtur ergo velle, quod benedictio sit bonum, et maledictio malum.

3. Adhuc, Proverb. XXVI, 2 : *Maledictum frustra prolatum in quempiam superveniet.* Glossa, « In retributione pœnæ. » Ergo maledictum est malum.

4. Adhuc, I Petri, III, 9 : *Malum pro malo non reddentes, nec maledictum pro maledicto, sed e contrario benedicentes* [1]. Ergo maledictum malum est.

Contra. CONTRA :

1. Quod fit per divinam justitiam, bonum est. Imprecatio pœnæ sæpe fit per divinam justitiam. Act. VIII, 20, Petrus dixit ad Simonem magum : *Pecunia tua tecum sit in perditionem !* Ergo bonum est.

2. Adhuc, IV Reg. II, 23 et 24, pueris clamantibus post Eliseum : *Ascende, calve : ascende, calve* : Eliseus imprecabatur pueris malum pœnæ : *et egressi sunt duo ursi de silva, et laceraverunt ex eis quadraginta duos pueros.* Et non est credendum, quod tantus Propheta per maledictum peccaverit. Ergo non universaliter est malum.

Quæst. ULTERIUS quæritur, Si est malum sicut probant primæ auctoritates, utrum sit peccatum veniale, vel mortale, vel aliquando sic, et aliquando aliter ?

Et videtur, quod semper sit peccatum mortale : quia quod est contra præceptum Evangelicum, est peccatum mortale. Dicit autem Dominus, Matth. V, 44 et 45 : *Orate pro persequentibus et calumniantibus vos : ut sitis filii Patris vestri qui in cœlis est.* Ergo qui contra hoc facit, mortaliter peccat. Maledicens sive pœnam imprecans, facit sic. Ergo mortaliter peccat.

Quod autem aliquando sit veniale, probatur per Augustinum sic dicentem : « Ad veniale peccatum pertinet maledicere cum facilitate et levitate. » Et est casus qui ponitur in Decretis, ubi de *venialibus* agitur.

SOLUTIO. Ad primam partem quæstionis dicendum per distinctionem, quod *maledictum* aut profertur ab eo cujus interest, et habet auctoritatem et potestatem pœnam inferendi : aut ab eo cujus non interest, nec habet auctoritatem. Si primo modo : tunc nullum malum est. Et sic fuit maledictio Petri et Elisei, qui loco Dei fuerunt et pœnas imprecati sunt, quas statim intulit Deus. Si autem fit ab eo cujus non interest, nec habet potestatem : tunc maledictum malum est secundum definitionem Haymonis. Solutio.

Et sic loquuntur quatuor auctoritates ad hoc inductæ.

Similiter ad secundam partem respondendum est per distinctionem : quia *maledictio* ex parte maledicentis aut fit cum levitate, aut animi malignitate : et pœna imprecata, aut est æterna, aut temporalis. Si cum levitate fit et ad pœnam temporalem : tunc esset durum dicere, quod esset mortale : et sic intelligitur canon Augustini paulo ante inductus. Si autem fit animi malignitate : tunc est timendum, quod sit mortale, et sic intelliguntur auctoritates hoc probantes. Ad quæst.

[1] Cf. Ad Roman. XII, 17 et seq.

Et super hoc dederunt antiqui distinctionem valde utilem, scilicet quod est maledictum quadruplex, scilicet subreptionis, cum quis subito maledicit, non ex animi malignitate, et est veniale peccatum. Et est maledictio lascivæ puerilis, sicut pueri ex mala consuetudine maledicunt invicem. Sed talis iterum non est mortale peccatum, sed mala consuetudo est, et prohibenda est. Unde Hieronymus : « Qui negligit oris maledicentis resecare consuetudinem, etsi non corde maledicat, immunditiam tamen labiorum, et inquinamentum oris incurrit. » Est iterum maledictum quod ex odio concepto procedit, et est mortale peccatum, sicut dicunt et bene. Et est quartum maledictum ex charitate et zelo justitiæ procedens, et est bonum, sicut fuit maledictum Petri et Elisei quando imprecabantur pœnam temporalem, ut non reservarentur ad æternam pœnam.

MEMBRUM II.

Utrum maledictum possit interminari in creaturam rationalem, et similiter irrationalem ?

Deinde quæritur, Utrum maledictum possit interminari in creaturam rationalem, et similiter irrationalem ?

Et videtur, quod sic.

1. II Reg. ii, 21 et seq., David maledixit montibus Gelboe, ubi ceciderunt fortes Israel, qui tamen irrationales erant.

2. Adhuc, Jerem. xx, 14 : *Maledicta dies, in qua natus sum !* Similiter, Job, iii, 3 : *Pereat dies in qua natus sum, et nox in qua dictum est : Conceptus est homo !* Videtur ergo, quod exemplo justorum maledici possit creatura irrationalis.

3. Adhuc, Videtur etiam rationalis creatura posse maledici : quia dicitur, Genes. ix, 25 : *Maledictus Chanaan, servus servorum erit fratribus suis.*

Contra : Sed contra.

Creatura irrationalis nullum peccatum potest committere : et in se bona est sicut omnis Dei creatura. Ergo videtur, quod non debeat maledici. Similiter creatura rationalis : quia tenemur diligere inimicos, et benefacere his qui nos oderunt, cum dicat Apostolus, ad Roman. xii, 17 : *Nulli malum pro malo reddentes.*

Ulterius quæritur, Si Angelus malus possit maledici ? Quæst.

Et videtur, quod non.

1. Eccli. xxi, 30 : *Dum maledicit impius diabolum, maledicit ipse animam suam.* Sed nullus debet maledicere animam suam. Ergo nec Angelum malum.

2. Adhuc, Judas in canonica sua, ℣. 9 : *Cum Michael Archangelus disputans altercaretur cum diabolo de Moysi corpore, non est ausus judicium inferre blasphemiæ, sed dixit : Imperet tibi Dominus.* Si ergo Angelo bono non licuit inferre maledictum malo, nec homini licet.

Solutio. Dicendum ad primam partem quæstionis, quod creatura irrationalis non potest maledici, nec debet, nisi eo modo quo ordinatur ad hominis utilitatem. Unde Gregorius : « Montes Gelboe maledicuntur, ut dum arescente terra fructus non oriuntur, possessores terræ sterilitatis damno feriantur, quatenus ipsi maledictionis sententiam acciperent, qui apud se mortem regis iniquitate sua exigente meruissent. » Et hoc expresse significatur, Genes. iii, 17 : *Maledicta terra*, non simpliciter, sed *in opere tuo.* Et quod hæc maledictio redundet in hominem, ex hoc patet quod sequitur, dicens Deus ad Cain : *Cum operatus fueris eam*, scilicet terram, *non dabit tibi fructus suos.* Et supra, iii, 18, dixit Dominus ad Adam : *Spinas et tribulos germinabit tibi.* Sol.

Ad hoc ergo quod objicitur de Job et Jeremia, qui maledixerunt diem et no- Ad 1

ctem, dicendum quod dies in quantum dies ibi non maledicitur, sed natus in die, propter hoc quod cum peccato originali nascitur. Et sic iterum maledictio redundat in hominem, non in diem.

Ad 3. Ad aliud quod objicitur, quod rationalis creatura possit maledici, dicendum quod verum est : quia a Deo et ab homine habente potestatem potest maledici, sicut in antehabitis probatum est.

object. Ad id quod contra objicitur de irrationali, jam solutum est : quia ex eo quod in se bona est, non maledicitur, sed in quantum subjacet operi hominis quod malum est.

Ad hoc quod contra objicitur de rationali, scilicet quod tenemur diligere inimicos, dicendum quod hoc non probat, nisi quod ex odio et cum malignitate non possumus maledicere : sed qui habet auctoritatem, zelo justitiæ potest maledicere, id est, malum pœnæ interminare, sicut in antehabitis probatum est.

quæst. Ad id quod ulterius quæritur, Si Angelo malo sit maledicendum ?

Dicendum, quod sic zelo justitiæ, sed non odio et malignitate : quia sic concordat voluntas hominis cum voluntate Dei.

Ad id quod objicitur de Ecclesiastico, dicendum quod cum maledicit impius diabolum, non directe maledicit animam, sed maledicendam dicit propter similitudinem peccati. Ad 1.

Ad ultimum dicendum, quod non omne maledictum est blasphemia : quia blasphemia est falsi criminis impositio in Deum, et non fit nisi quando creatura maledicitur in quantum est Dei creatura : quia sic maledictum creaturæ redundat in creatorem. Et ita non fuit ausus Michael inferre maledictum diabolo, in quantum est creatura Dei. Ad 2.

Ex dictis patet solutio ejus quod quidam dicunt, Si maledici possit, cui maledixit Deus, propter verbum Balaam, Numer. XXIII, 8 : *Quomodo maledicam, cui non maledixit Deus* ?

Patet igitur, quod sic : dummodo probatum sit ei, ut homini judici, et constet ei de causa maledictionis. Qua probatione non indiget Deus : quia novit corda hominum.

Patet etiam, quomodo maledictum sit blasphemia et maximum peccatum : quod etiam lapidatione secundum leges punitur.



TRACTATUS XXI.

DE DUOBUS PECCATIS QUÆ MAXIME IN ACTIONE VOLUNTATIS CONSISTUNT, SCILICET DE JUDICIO SUSPICIONIS, ET PERSONARUM ACCEPTIONE.

Deinde ratione ejus quod dicit Magister in eodem libro II *Sententiarum*, distinct. XXXV, in illo cap. *Ex prædictis colligitur atque infertur, quod mala voluntas et mala actio in quantum est, bona est.*

Quæritur de duobus peccatis quæ maxime consistunt in actione voluntatis, scilicet de judicio suspicionis, et de personarum acceptione.

QUÆSTIO CXXIX.

De judicio suspicionis.

De judicio suspicionis quæremus tria principaliter.

Primo scilicet, quid sit ?

Secundo, An semper peccatum mortale sit, vel aliquando mortale, et aliquando veniale ? et, Utrum aliquando sit pœna et non culpa ? et, De quibus permittitur nobis judicare, et de quibus non ?

Tertio, Utrum solius Dei sit judicare, vel etiam hominis ?

MEMBRUM I.

Quid sit judicium suspicionis ?

Ad primum proceditur sic :

Tullius dicit in fine primæ *Rhetoricæ* : « Suspicio est mala opinio de aliquo. »

Sed contra hoc videtur esse : quia opinio videtur esse id ex quo formatur judicium suspiciosum, et non ipsum judicium. Judicium enim, sicut dicit Glossa super illud Apostoli, I ad Corinth. iv, 5 : *Nolite ante tempus judicare,* est definitiva sententia. De quo Augustinus ibidem dicit in Glossa : « Si suspiciones evitare non possumus, quia homines sumus, saltem non judicemus, ut definitivas sententias proferamus. » Suspicio ergo ibidem non videtur esse idem quod judicium.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod pro certo hoc verum est, quod suspicio non est judicium, sed judicium est sententia diffinitiva informata ex suspicione : et ideo aliquando unum ponitur pro altero.

Et per hoc patet solutio ad argumentum quod factum est contra definitionem.

MEMBRUM II.

Utrum judicium suspiciosum semper sit peccatum mortale, vel aliquando veniale ? Et, Ex qua suspicione fiat judicium rectum, et ex qua judicium non rectum ?

Secundo quæritur, Utrum judicium suspiciosum semper sit mortale vel aliquando veniale ?

Et videtur, quod non.

Suspicari enim de malo quod malum est, bonum est : quia sic se habet in re.

Et iterum, Suspicari de bono quod bonum est, bonum est : quia sic etiam se habet in re. Ergo judicium suspiciosum nullum peccatum est aliquando, ut videtur, sed aliquando bonum.

Sed contra. Contra :

1. Quod sub prohibitione cadit, malum est si fiat. Matth. vii, 1 : *Nolite judicare, ut non judicemini,* etc. Glossa ibidem : « De occultis aliorum malum est judicare. » Ergo videtur, quod judicium suspiciosum mortale peccatum sit : quia si prohibitum fiat, mortale peccatum est.

2. Adhuc, I ad Corinth. iv, 5, super illud : *Nolite ante tempus judicare,* Glossa : « Prohibet nobis Apostolus judicia : quia occulta sunt nobis corda hominum, et de occultis non licet nobis judicare. » Ergo videtur, quod judicium tale sit peccatum mortale.

3. Adhuc, Hieronymus : « De rebus occultis non diffinias, sed suspensam tene sententiam. » Et Augustinus : « Si suspiciones evitare non possumus, saltem non judicemus, ut definitivas sententias proferamus : quia hoc prohibet nobis Apostolus. » Ergo tale judicium mortale peccatum est.

Ulterius hic quæritur, ex quo pendet tota quæstio, scilicet ex qua suspicione fit judicium rectum, et ex qua fit judicium non rectum ? Quæst.

Solutio. Dicendum ad primam partem quæstionis, quod suspicio sive judicium aliquando est in genere mali pœnæ, et aliquando in genere mali culpæ, sicut ignorantia et error in quæ incidit homo per peccatum. Solutio.

Similiter, dicendum, quod aliquando est mortale peccatum, aliquando veniale. Et hoc est quod dicit Glossa super illud Psalmi cxviii, 39 : *Amputa opprobrium meum quod suspicatus sum,* hoc est, opprobrium suspicationis quo nos de falsis quasi de veris judicamus : in quod homo per primum peccatum incidit. Unde si accipiantur secundum pronitatem pœnæ, sunt ex originali causatæ : per quod ad tales pœnas, ignorantiam scilicet, et errorem, et suspicionem damnati sumus. Et ideo dicit Augustinus, quod « talia sunt pœna hominis damnati, non natura instituti. »

Similiter, si suspicio ex signis exterioribus procedat non usque ad definitivas sententias : tunc est in genere pec-

cati venialis : quia tunc humana tentatio est secundum Augustinum supra in Glossa. Si vero procedat usque ad definitivam sententiam damnationis, tunc diabolica tentatio est, et mortale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod suspicatio talis est de ipso facto, non de homine. Et sic procedit objectio : quia qui suspicatur perjurium esse malum, non peccat : sed qui judicat hominem ex signis condemnabilem, peccat. Unde Apostolus, ad Roman. II, 1 : *Propter quod inexcusabilis es, o homo omnis qui judicas : in quo etiam judicas alterum, teipsum condemnas.*

Et per hoc patet solutio, quando sit mortale, et quando veniale.

Ad quæst. Ad secundam partem, quæstionis, ex quibus scilicet signis fit judicium rectum, et ex quibus non rectum ?

Dicendum quod solvendum est per Apostolum, I ad Timoth. v, 24 : *Quorumdam hominum peccata manifesta sunt, præcedentia ad judicium : quosdam autem et subsequuntur.* Unde dicendum, quod signa quæ sunt ex factis hominum et manifesta, faciunt judicium rectum. Signa autem quæ potius finguntur ex malitia judicantis, quam appareant in rebus, faciunt judicium non rectum. Et hoc est quod in canone dicitur, quod de quolibet præsumendum est bonum, nisi probetur contrarium. Et, Job, VI, 25 et seq : *Quare detraxistis sermonibus veritatis, cum e vobis nullus sit qui possit arguere me ? Ad increpandum tantum eloquia concinnatis, et in ventum verba profertis. Super pupillum irruitis, et subvertere nitimini amicum vestrum. Verumtamen quod cœpistis explete : præbete aurem, et videte an mentiar. Respondete, obsecro, absque contentione : et loquentes id quod justum est, judicate. Et non invenietis in lingua mea iniquitatem, nec in faucibus meis stultitia personabit.* Et Bernardus *super Cantica* ponens medicinam contra istud peccatum, sic dicit : « Si videris in proximo tuo malum, non in fames eum, sed excusa factum. Si non potes excusare factum, excusa intentionem facti. Si nec factum nec intentionem facti excusare poteris, accusa teipsum in comparatione ipsius, et dic : O quam vehemens fuit ista tentatio ! si me invenisset, quanto turpius me quam illum prostravisset. Sic enim fiet, quod in quo alium judicas, teipsum non condemnas. »

Quod vero de tertio et quarto quærendum esset. jam tactum est, quando scilicet judicium suspiciosum sit culpa, et quando pœna, et etiam de quibus modis permittitur judicare, et satis patet.

MEMBRUM III.

Utrum solius Dei sit judicare de occultis hominum, vel etiam hominis ? Et, Si homo possit judicare de occultis proprii cordis ?

Tertio quæritur, Utrum solius Dei sit judicare de occultis hominum vel etiam hominis ?

Et videtur, quod solius Dei.

1. Solus enim Deus novit corda hominum, sicut dicitur, ad Roman. II, 1, super illud : *In quo alium judicas*, etc. Glossa : « Solius Dei est judicium, cujus nosse est occulta cordis. »

2. Adhuc, I Reg. XVI, 7 : *Homo videt ea quæ parent, Dominus autem intuetur cor* : et illius est judicare, cujus est intueri : ergo solius Dei est judicare de occultis hominum.

3. Adhuc, Ad Roman. XIV, 1 : *Non in disceptationibus cogitationum.* Glossa : « Non usurpemus dijudicare cogitationes aliorum, sed Deo committamus. »

Contra : Sed co[ntra]

1. Proverb. XXVII, 19 : *Quomodo in aquis resplendent vultus prospicientium,*

sic corda hominum manifesta sunt prudentibus. Sed quæ nobis sunt manifesta, de illis possumus judicare. Ergo de cordibus hominum possumus judicare.

2. Adhuc, Eccli. XIX, 26 : *Ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei cognoscitur sensatus*. Sed secundum quod cognoscitur potest judicari. Ergo homo de alio potest judicare, non solus Deus.

3. Adhuc, Matth. VII, 16 : *A fructibus eorum cognoscetis eos*, id est, hypocritas. Ergo ut prius patuit.

ULTERIUS quæritur, Si homo possit judicare de occultis proprii cordis ?

Et videtur, quod non.

Super illud Apostoli, I ad Corinth. IV, 3 : *Sed neque meipsum judico*, dicit Glossa : « Periculosum est nobis de occultis cordis nostri vel aliorum judicare : quia tanta est cordis profunditas, quod etiam ipsum latet cujus est cor. »

Jerem. XVII, 9 : *Pravum est cor omnium, et inscrutabile : quis cognoscet illud ?*

CONTRA :

1. I ad Corinth. XI, 31 et 32 : *Si nosmetipsos dijudicaremus, non utique judicaremur. Dum judicamur autem, a Domino corripimur, ut non cum hoc mundo damnemur*.

2. Adhuc, De talibus dicit Augustinus in libro de *Pœnitentia*, quod « sedeat judicans ratio, et stet accusans conscientia, ut nullum peccatum transeat inultum quod conscientia accusavit. »

SOLUTIO. Dicendum ad primam partem quæstionis, quod judicio definitionis solius Dei est judicare, qui solus novit occulta hominum, sicut probant auctoritates ad hoc inductæ. Sed judicio conjecturationis per signa exteriora potest homo judicare, dummodo illa signa convertibilia sint, et certam faciant conjecturam.

Et sic intelliguntur auctoritates ad hoc inductæ.

AD SECUNDAM partem quæstionis dicendum, quod homo de occultis propriis potest judicare, et debet : quia illa scit. Unde, I ad Corinth. II, 15 : *Spiritualis homo judicat omnia, et ipse a nemine judicatur*. Et supra, ℣. 11 : *Quis enim hominum scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est ? Ita et quæ sunt Dei, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei*.

Unde duæ auctoritates quæ hoc probant, procedunt.

AD ID autem quod objicitur primo de Glossa super epistolam I ad Corinthios, XI, 31 et 32, dicendum quod intelligitur de judicio definitionis, non discussionis. In dubiis enim de quibus nescimus quo animo fiant, debemus ad meliorem partem interpretari, ut dicit Augustinus.

Et hæc de judicio suspicionis dicta sufficiant.

De judicio autem temerario et usurpato et injusto non hic, sed in scientia juris disputandum est.

QUÆSTIO CXXX.

De personarum acceptione.

Deinde, Quæritur de personarum acceptione, primo quid sit ?

Secundo, Quot modis fiat, et quantum peccatum sit, utrum scilicet semper sit peccatum mortale, vel aliquando veniale ?

Et tertio, Quare specialiter dicatur in sacra Scriptura, quod personarum acceptio non est apud Deum ?

MEMBRUM I.

Quid sit personarum acceptio ?

Primo ergo quæritur, Quid sit personarum acceptio ?

Consuevit autem sic definiri a Præpositivo : « Personarum acceptio est unius personæ præ alia acceptio sive præhonoratio, non ex virtute et gratia, cui debetur honor, sed ex prosperitate sæculari vel nobilitate, sicut sunt divitiæ, et nobilitas, et hujusmodi. »

Et objicitur contra hanc definitionem : quia dicit Aristoteles in I *Ethicorum*, quod honor proprie est præmium virtutis : quia nulli debetur nisi honesto secundum virtutem et excellenti. Sicut etiam Apostolus, ad Roman. XIII, 7, dicit : *Reddite ergo omnibus debita : cui tributum, tributum : cui vectigal, vectigal : cui timorem, timorem : cui honorem, honorem.* Videtur ergo, quod ista redditio sit secundum ordinem justitiæ. Quia dicit Plato, et sumit hoc a Pythagora, quod justitia est virtus reddens unicuique quod suum est, servata uniuscujusque propria dignitate. Et secundum hoc videtur, quod si persona pauperis præhonoratur diviti ex misericordia in judicio, est personarum acceptio, et est peccatum. Quod probatur, Levit. XIX, 15 : *Non consideres personam pauperis, nec honores vultum potentis. Juste judica proximo tuo.* Et, Exod. XXIII, 6 : *Non declinabis in judicium pauperis.* Et intendit quod unicuique reddatur quod suum est in judicio sine omni acceptione personarum.

Sed contra hoc videtur esse quod dicitur, Eccli. IV, 10 : *In judicando esto pupillis misericors ut pater.* Et, Isa. I, 17 : *Quærite judicium, subvenite oppresso, judicate pupillo, defendite viduam.* Videtur ergo, quod tales miserendæ personæ præponendæ sint aliis : et sic contingit aliquando personam accipere in judicio propter id quod in persona est.

Ulterius quærit Præpositivus, Si in ecclesiasticis beneficiis et dignitatibus conferendis unus potest præferri alteri ? Et ponit talem casum. Sint duo, quorum unus sit nobilis, potens, et dives, qui potest defendere Ecclesiam : alter sit litteratus, et virtuosus, qui scit verbo et exemplo regere Ecclesiam. Et quærit, Si in hoc casu dives et potens possit litterato et virtuoso præferri sine peccato ?

Et dicit rationem, quod sic : quia prælatus ponitur ad defensionem Ecclesiæ, ad quod exigitur potentia sæcularis et nobilitas. Inducit etiam quamdam Decretalem, quod propter hoc potentibus et nobilibus et litteratis conceditur habere plura beneficia. Et sic videtur, quod in tali casu potens et nobilis sine peccato potest præferri litterato et virtuoso ignobili.

contra. Quod si concedatur, in contrarium est illud Ecclesiastæ, x, 7 : *Vidi servos in equis, et principes ambulantes super terram.* Et illud Isaiæ, xxxii, 5 : *Non vocabitur ultra is qui insipiens est, princeps, neque fraudulentus appellabitur major.*

Solutio. Dicendum primo, quod definitio bona est, nec emendari posset : quia acceptio ibi est quando unus præfertur alteri, propter quod non esset præferendus.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod honor cui debetur præmium virtutis, est exhibitio reverentiæ in honorem virtutis et non gradus dignitatis. Unde acceptio personarum non est circa hoc : sed talem reverentiam accipit, quicumque ex virtute dignitatem habet. Et honor talis a Sanctis dicitur *dulia.* Ad Roman. xii, 10 et 11 : *Honore invicem prævenientes : sollicitudine non pigri : spiritu ferventes : Domino servientes.*

d obje t. Ad id quod objicitur de Ecclesiastico, dicendum quod in nullo est isti contrarium : quia humiles et pupilli opprimuntur in judicio : et præcipit Dominus ut subveniatur illis : tamen ordine justitiæ quo redditur unicuique quod suum est, nec pauper diviti, nec dives pauperi præponitur.

Et sic etiam intelligitur auctoritas Isaiæ.

d quæst. Ad secundo quæsitum dicendum, quod alia sunt spiritualia, alia sæcularia patrimonialia. Sicut etiam duo sunt ordines charitatis. Unus secundum naturam hominis habentis charitatem, qui est ordo naturalis, in quo pater præponitur cognatis, et quilibet propinquus remotiori. Alius est ordo ipsius charitatis, in quo magis bonus præponitur minus bono. Primum perverterunt Pharisæi, Matth. xv, 3 et seq. : *Quare et vos transgredimini mandatum Dei propter traditionem vestram ? Nam Deus dixit : Honora patrem et matrem : et : Qui maledixerit patri vel matri, morte moriatur. Vos autem dicitis : Quicumque dixerit patri vel matri : Munus quodcumque ex me est, tibi proderit.*

De secundo ordine dicitur, Eccli. xii, 5 : *Da bono, et non receperis peccatorem.* Et illo ordine melius præferendum est minus bono in spiritualibus bonis. In patrimonialibus autem bonis præponendus est magis conjunctus sanguine minus conjuncto : et hoc non est personarum acceptio, sed justitiæ ordo.

De casu quem ponit Præpositivus, dicendum pro certo, quod licet Ecclesia melius defendatur per nobilem et potentem in exterioribus, tamen quia Prælatus non tenetur ad talem defensionem quæ fit gladio materiali, sed spirituali, scilicet verbo et exemplo, in promotione ad gradum dignitatis spiritualis nequaquam potens et nobilis præponendus est pauperi virtuoso et litterato. Et si secus fiat, grave peccatum est acceptio talis personarum. Nec est contrarium illud Ecclesiastæ, x, 7, quia servi dicuntur ibi serviles ex defectu virtutis qui sunt in equis, id est, in gradibus dignitatis secundum inordinationem hujus sæculi : et principes ibi dicuntur gloriosi in virtute, qui secundum eamdem inordinationem detruduntur. Ibidem, ℣℣. 5 et 6 : *Est malum quod vidi sub sole,... positum stultum in dignitate sublimi.*

MEMBRUM II.

Quot modis fiat personarum acceptio? et, Utrum quolibet modorum sit semper peccatum mortale, vel aliquando veniale?

Secundo quæritur, Quot modis fit personarum acceptio?

Item, Utrum quolibet illorum modorum sit semper peccatum mortale, vel aliquando veniale?

Tres autem modi sunt.

Primus scilicet in judicio. Isa. v, 23: *Væ qui justificatis impium pro muneribus, et justitiam justi aufertis ab eo.*

Adhuc, Deuter. xvi, 19: *Non accipies personam, nec munera,* scilicet ut a veritate devies: *quia munera excæcant oculos sapientum, et mutant verba justorum.*

Secundus modus est, quando aliquis propter divitias et nobilitatem promovetur ad dignitates ecclesiasticas contempto paupere litteratiore et sanctiore.

His duobus modis acceptio personarum mortale peccatum est, ut vult Augustinus: quia est in præjudicium alterius.

De judicio dicitur, Deuter. i, 17: *Ita parvum audietis ut magnum,... quia Dei judicium est.* Et contra hoc præceptum facere, peccatum est mortale. Sapient. vi, 2 et seq.: *Audite ergo, reges, et intelligite: discite, judices finium terræ. Præbete aures, vos qui continetis multitudines, et placetis vobis in turbis nationum. Quoniam data est a Domino potestas vobis, et virtus ab Altissimo, qui interrogabit opera vestra, et cogitationes scrutabitur: quoniam cum essetis ministri regni illius, non recte judicastis, nec custodistis legem justitiæ, neque secundum voluntatem Dei ambulastis.* Glossa: « Apud quem non est acceptio munerum, nec personæ. » *Horrende et cito apparebit vobis, quoniam judicium durissimum his qui præsunt fiet. Exiguo enim conceditur misericordia: potentes autem potenter tormenta patientur.* Et quod in ministris sit judicium propter personarum acceptionem, statim subdit: *Non enim subtrahet personam cujusquam Deus,* qui est omnium dominator: *nec verebitur magnitudinem cujusquam, quoniam pusillum et magnum ipse fecit, et æqualiter cura est illi de omnibus. Fortioribus autem fortior instat cruciatio.*

Tertius modus est in exhibitione honoris exterioris, de quo et etiam de modo secundo dicitur, Jacobi, ii, 1 et seq.: *Fratres mei, nolite in personarum acceptione habere fidem Domini nostri Jesu Christi gloriæ. Etenim si introierit in conventum vestrum vir annulum aureum habens, in veste candida, introierit autem et pauper in sordido habitu, et intendatis in eum qui indutus est veste præclara, et dixeritis ei: Tu sede hic bene: pauperi autem dicatis: Tu sta illic, aut sede sub scabello pedum meorum: nonne judicatis apud vosmetipsos, et facti estis judices cogitationum iniquarum?* Ibi Augustinus in Glossa marginali: « Si hanc distantiam sedendi vel standi ad ordines ecclesiasticos referamus, non est putandum esse leve peccatum in personarum acceptione habere fidem Domini gloriæ. Quis enim ferat eligi divitem ad sedem honoris Ecclesiæ, contempto paupere instructiore et sanctiore? Si autem de quotidianis consessibus loquimur, quis non hic peccat? Non tamen peccat, nisi cum apud semetipsum intus ita judicat, ut ei tanto melior, quanto ditior ille videatur. » Hoc enim videtur significasse subdendo: *Nonne judicatis apud vosmetipsos, et facti estis judices cogitationum iniquarum?*

Isto autem tertio modo, scilicet in exhibitione honoris exterioris, non semper

peccat mortaliter : peccat tamen quando divitem pro divitiis judicat esse honorandum. Et propter hoc Augustinus dicit in *Regula* : « Non debent velle omnes quod paucos vident amplius, non quia honorantur, sed quia tolerantur accipere. » Ubi innuit expresse, quod tales exhibitiones necesse est fieri divitibus : quia aliter tolerari non possunt. Tamen, Esther, III, 3, Mardochæus Judæus laudatur, quia Aman divitem iniquum adorare noluit, ne honorem Dei sui transferret ad hominem. Sed super hoc distinguunt antiqui Magistri, quod Aman iniquus voluit adorari adoratione latriæ, quæ soli Deo debetur. Unde, ibidem, XIII, 11 et seq., in oratione Mardochæi : *Domine, cuncta nosti, et scis quia non pro superbia, et contumelia, et aliqua gloriæ cupiditate, fecerim hoc, ut non adorarem Aman superbissimum : libenter enim pro salute Israel etiam vestigia pedum ejus deosculari paratus essem : sed timui ne honorem Dei mei transferrem ad hominem, et ne quemquam adorarem, excepto Deo meo.* Dicit enim Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa*, quod solus Deus adorandus est prostratione corporis, ut significemus, quod de nihilo in aliquid nos erexit. Dulia autem est reverentia quæ debetur homini ratione gradus dignitatis. Et hyperdulia quæ debetur majoribus.

His visis, patet quot modis fiat personarum acceptio, et quantum peccatum sit, quod similiter fuit quærendum.

MEMBRUM III.

Quare specialiter dicatur in sacra Scriptura, quod personarum acceptio non est apud Deum ?

TERTIO quæritur, Quare specialiter dicatur, quod personarum acceptio non est apud Deum ?

Dicitur enim, ad Roman. II, 11 : *Non est acceptio personarum apud Deum* : et loquitur ibi de Judæo et Græco. Similiter, ad Coloss. III, 25 : *Non est personarum acceptio apud Deum.* Et loquitur ibi de Domino et servo. I Petr. I, 17 : *Sine personarum acceptione judicat.* Act. x, 34 et 35, dixit Petrus : *In veritate comperi, quia non est personarum acceptor Deus : sed in omni gente qui timet eum, et operatur justitiam, acceptus est illi.* Ad hoc facit auctoritas Sapientiæ, VI, 2 et seq., paulo ante inducta [1].

TAMEN videtur contrarium : Sed contra.

Deuter. VII, 6 : *Te elegit Dominus Deus tuus, ut sis ei populus de cunctis populis qui sunt super terram.* Luc. VI, 13 : *Vocavit discipulos suos, et elegit duodecim ex ipsis, quos et Apostolos nominavit.*

SOLUTIO. Ad hoc dicendum, quod in veritate personarum acceptio non est apud Deum : quia in omni eo quem elegit, causam non habet nisi liberam indulgentiæ et bonitatis suæ largitatem : et non respicit personam hominis, nec merita, nec munera. Ad Titum, III, 4 et 5 : *Cum apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei, non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.* Ideo dicitur etiam præventrix Solutio.

[1] Cf. membrum præcedens.

gratia, quia prævenit nos libera sua voluntate. Unde versus :

Quidquid habes meriti præventrix gratia donat.
Nil Deus in nobis præter sua dona coronat.

Auctoritates vero in contrarium adductæ, non intelliguntur de personarum acceptione : quia propter propria peccata abjicit quos abjicit, et propter propriam bonitatem eligit quos eligit, ut dictum est.

Sed quia satis dictum est de diversitate actuum peccatorum, in quibus coalescit malum, transeundum est ad distinctionem XXXVI libri II *Sententiarum*.



TRACTATUS XXII.

DE RADICIBUS PECCATORUM.

Deinde transeundum est ad distinctionem XXXVI, quæ sic incipit : *Sciendum est tamen quædam sic esse peccata, ut sint etiam pœna peccatorum* [1].

Ubi propter ea quæ tractat Magister ibi, quæremus tria.

Primum est, Utrum peccatum essentialiter sit pœna peccati, vel non ?

Secundum est, Quomodo omne peccatum sit ex timore male humiliante, vel ex amore inflammante, ut dicit Augustinus.

Tertium est, Quomodo omne peccatum sit vel ex concupiscentia carnis, vel ex concupiscentia oculorum, vel ex superbia vitæ, sicut dicitur, I Joannis, II, 16 [2].

QUÆSTIO CXXXI.

Quomodo peccatum sit pœna peccati ?

Circa primum quæremus tria, scilicet utrum omne peccatum essentialiter sit pœna cum hoc quod peccatum est ?

Secundum est, Utrum pœnam esse, essentialiter conjunctum sit ei quod est esse peccatum ?

Tertium est, Utrum unum peccatum sit pœna alterius peccati ?

[1] II Sententiarum, Dist. XXXVI.

[2] I Joannis, II, 16 : *Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitæ.*

MEMBRUM I.

Utrum omne peccatum essentialiter sit pœna cum hoc quod est peccatum [1] *?*

Ad primum proceditur sic : et est argumentum Magistri in *Littera* in cap. 1. Et ideo merito quæritur.

1. Et objicit, quod non omne peccatum essentialiter sit pœna peccati per Augustinum in libro *Retractationum* [2] et in libro III de *Libero arbitrio* [3], qui sic dicit : « Omnis pœna peccati justa est, et supplicium nominatur, et de justitia Dei venit. » Ex hoc sic concludit : Si ergo peccatum in quantum peccatum, pœna est, videtur omne peccatum in quantum est, justum esse, et a Deo provenire : quod sanæ doctrinæ contrarium est : quia peccatum non est a Deo.

2. Adhuc, Pœna est effectus peccati secundum justitiam Dei : effectus et causa numquam sunt essentialiter idem : ergo peccatum et pœna numquam sunt essentialiter idem.

3. Adhuc, Quæcumque sic se habent ad invicem, quod unum prius est tempore quam aliud, numquam essentialiter sunt idem : peccatum et pœna sic se habent, quod peccatum semper præcedit pœnam tempore : ergo numquam essentialiter sunt idem.

Sed contra. Contra :

1. Augustinus in libro *Confessionum :* « Jussisti, Domine, et sic est, ut pœna sit sibi omnis inordinatus actus. » Sed actus inordinatus est peccatum. Ergo omne peccatum est sibi pœna.

2. Adhuc, Ad hoc facit, quod Magister adducit Augustinum in *Littera* super illud Psalmi LVII, 9 : *Supercecidit ignis et non viderunt solem*, ubi sic ait : « Ignis superbiæ et concupiscentiæ et iræ intelligitur. Istas pœnas pauci vident, ideo eas maxime commemorat Apostolus, ad Roman. I, 26 : *Tradidit illos Deus in passiones ignominiæ*, ut faciant quæ non conveniunt. » Ubi multa ponit quæ simul sunt peccata et pœnæ. Et addit dictum Augustini ibidem in Glossa : « Inter primum peccatum apostasiæ et ultimam pœnam ignis inferni, media quæ sunt, et peccata sunt et pœna peccati. »

3. Adhuc adducit Gregorium super Ezechielem, Homilia 11 : « Contemnenti qui non vult redire per pœnitentiam ponit Deus offendiculum, ut scilicet gravius impingat. Peccatum enim quod per pœnitentiam citius non deletur, aut peccatum est et causa peccati, aut peccatum est et pœna peccati, aut peccatum simul et causa et pœna peccati. »

Solutio. Dicendum, quod duplex est pœna, scilicet pœna damni, et pœna sensus. Pœna damni omne peccatum pœna est, eo ipso quod peccatum est : quia est corruptio modi, et speciei, et ordinis : quod damnum maximum est. Pœna sensus est causa tantum pœnæ : relinquit enim pronitatem in anima, suo pondere inclinantem animam ad simile peccatum, sicut dicit auctoritas Gregorii paulo ante inducta. Unde auctoritas ad hoc inducta, scilicet peccata eo ipso quod peccata sunt, pœna sunt, ut dictum est.

Ad primum dicendum, quod nihil prohibet unum et idem secundum diversas rationes quas habet, et a justitia Dei procedere, et non procedere : cujus tamen causa Deus non est impertiendo malitiam, sed subtrahendo gratiam. Justum enim est ut qui avertit se a gratia, ei subtrahatur gratia. Sicut dicitur, Matth. xxv, 28 de servo pigro quod ablatum

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXXVI, Art. 1. Tom. XXVII hujusce editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. Retractationum, cap. 9.

[3] Idem, Lib. III de Libero arbitrio, cap. 18.

est ab eo talentum, et alii datum qui in usum posuit. *Omni enim habenti dabitur, et abundabit,* sicut dicitur, Luc. xix, 26.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod effectus et causa non sunt essentialiter idem, ita quod sint eadem essentia : sed bene sic sunt idem, quod sunt in eadem essentia secundum rationes diversas : et hoc sufficit ad hoc quod essentialiter dicantur idem.

Ad 3. Ad ultimum dicendum, quod peccatum et pœna damni simul tempore sunt : et quam cito peccatum fit, tam cito corrumpit modum, speciem, et ordinem : et sic est pœna ex justitia Dei inflicta, non impertiendo malitiam, sed subtrahendo gratiam, ut dictum est.

MEMBRUM II.

Utrum esse pœnam, essentialiter conjunctum sit ei quod est esse peccatum[1] ?

Secundo quæritur, Utrum esse pœnam, essentialiter conjunctum sit ei quod est esse peccatum ?

Et videtur, quod sic : quia

1. Regulariter verum est, quod posita causa secundum actum causante, ponitur effectus. Causa autem secundum actum causans pœnam, culpa est : quia cum Deus justus sit, neminem punit nisi ex culpa.

2. Adhuc, Gregorius : « Nulla nocebit adversitas, si nulla dominetur iniquitas.» Ergo si nocet adversitas, necesse est, quod dominetur iniquitas, et sic pœna semper conjuncta est culpæ.

3. Adhuc, Super illud Psalmi cii, 3 : *Qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis, qui sanat omnes infirmitates tuas :* dicit Augustinus, quod hoc non diceret nisi ex infirmitate iniquitas esset.

4. Adhuc, Hieronymus : « Quidquid patimur, peccata nostra meruerunt. » Pœna ergo semper conjuncta est culpæ.

Contra quod consuevit poni instantia in Job et in Christo. Job, xvii, 2 : *Non peccavi, et in amaritudinibus moratur oculus meus.* In Christo, I Petr. ii, 22 : *Qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus :* qui tamen multa passus est. Sed contra.

Solutio. Dicendum, quod ex ordine justitiæ pœna semper comitatur culpam. Et est quadruplex. Prima est amissio Dei sive incommutabilis boni. Secunda, spoliatio gratuitorum, per quæ Deus habitat in homine. Tertia, vulneratio naturalium. Quarta, inordinatio in regno animæ : quia ex peccato fiunt superiores vires ancillantes, sicut intellectus et ratio : et inferiores dominantes, sicut sensualitas et inferior portio rationis : et sic totus homo pervertitur. Solutio.

Unde primæ rationes tenent et procedunt.

Ad id ergo quod in contrarium objicitur de Job et Christo, dicendum quod nihil valet : quia pœna non sic se habet ad culpam sicut culpa ad pœnam. Culpa enim est causa pœnæ, et pœna expiativa culpæ : ideo pœna tam membris quam capiti sæpe infligitur sine culpa, sicut dicitur, Isa. liii, 8 : *Propter scelus populi mei percussi eum.* Et ibidem, ℣. 12 : *Ipse peccata multorum tulit, et pro transgressoribus rogavit,* scilicet ut non perirent. Unde pœna se habet ad culpam ut medicina expiativa : et ideo infligitur innocentibus, ut satisfaciant pro aliis : cum tamen non infligatur nisi pro peccatis propriis vel alienis. Ad object.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXXVI, Art. 2. Tom. XXVII novæ editionis nostræ.

MEMBRUM III.

Utrum unum peccatum sit pœna alterius peccati[1]?

Tertio quæritur, Utrum unum peccatum sit pœna alterius, sicut expresse dicitur in illo cap. *Et licet ex hoc sensu.*

Videtur, quod non.

1. Si enim pœna est, tunc juste inflicta est : apud autem nullum judicem ita est, quod qui punitur, puniatur quod iterum peccet : ergo sequens peccatum non debet esse pœna præcedentis.

2. Adhuc. Si sic : tunc fieret accumulatio peccatorum, quæ summe cavenda est : ergo videtur, quod unum peccatum addere alteri peccato non sit aliqua pœna juste ab aliquo inflicta.

Sed contra. Contra :

Gregorius in *Moralibus* dicit, quod « peccatum quod per pœnitentiam non deletur, suo pondere mox ad aliud trahit. » Et addit Magister : « Unde fit ut non solum peccatum sit, sed et causa peccati. Ex illa quippe culpa subsequens oritur. Peccatum vero quod ex peccato oritur, non solum peccatum est, sed et pœna peccati : quia justo judicio Deus cor peccantis obnubilat, ut præcedentis peccati merito etiam in alia cadat. Quem enim liberare noluit, deserendo percussit. » Unde Augustinus in libro V *contra Julianum*: « Præcedentis est hæc peccati pœna, et tamen etiam ipsa peccatum est. Judicio enim justissimi Dei traditi sunt, ut ait Apostolus[2] de quibusdam, sive deferendo, sive alio modo explicabili, sive inexplicabili, in passiones ignominiæ, ut crimina criminibus vindicarentur, et supplicia peccantium non tantum sint tormenta, sed et vitiorum incrementa. »

Solutio. Solutio. Dicendum, quod unum peccatum est pœna alterius peccati tribus modis, sicut dicunt auctoritates Sanctorum inductæ. Primus modus est ex parte spoliationis gratuitorum. Secundus est ex parte boni increati amissi. Tertius est ex parte corruptionis bonæ naturæ. Per hæc enim tria, scilicet bona gratuita, bonum incommutabile, et integritatem naturalium continetur homo in virtute ne cadat in sequens peccatum, et destitutus ab his facile cadit, sicut infirmos spoliatus et vulneratus, sicut dicit beatus Gregorius. His modis additur quartus, quando scilicet peccatum commissum dispositionem et habitum relinquit in anima, ex quibus pronior fit ad peccandum. Additur etiam, quando unum peccatum administrat incentivum et fomitem alteri, sicut gula luxuriæ, et ebrietas homicidio, quod postea perpetratur. Et dicit Aristoteles in II *Ethicorum*, quod duplices maledictiones ebrius meretur, in hoc scilicet, quod se inebriat, et alium occidit.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod est pœna quæ est tormentum peccantis et inducta : et de hac procedit illa objectio. Et est pœna damni, scilicet subtractio gratiæ et boni incommutabilis, et vulneratio naturalium bonorum : et de illa nihil valet : quia has pœnas incurrit homo justo judicio Dei. Apocal. xxii, 7 : *Qui in sordibus est, sordescat adhuc : et qui justus est, justificetur adhuc.*

Ad 2. Ad aliud dicendum eodem modo, quod accumulatio peccatorum non fit nisi Deo deferente, per quam desertionem homo gravis efficitur et quotidie cadit. Job, vii, 20 : *Quare posuisti me contrarium tibi, et factus sum mihimetipsi gravis.*

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXXVI, Art. 3. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] Ad Roman. i, 24 et seq.

QUÆSTIO CXXXII.

Quomodo omne peccatum sit ex timore male humiliante, vel ex amore inflammante?

Deinde quæritur, Quomodo omne peccatum sit ex timore male humiliante, vel ex amore male inflammante?

MEMBRUM I.

De timore male humiliante?

Et circa primum tria quæruntur.

Primum est de ipsa divisione, utrum generalis sit, ita scilicet quod omne peccatum oritur vel ex timore, vel amore, vel non?

Secundum est de ipso timore, quid sit?

Tertium est de ipso timore, utrum ipse sit peccatum ex quo oritur peccatum?

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS I.

Utrum ista divisio generalis sit qua dicitur, quod omne peccatum oritur vel ex timore, vel ex amore?

Ad primum sic proceditur:

Supra illud Psalmi LXXIX, 17: *Incensa igni et suffossa*, dicit Glossa Augustini: « Incensa igni et suffossa peccata dicit. Sed incensa sunt peccata illa quæ facit ardens cupiditas. Suffossa vero quæ facit timor male jacens. Et hæc sunt omnia peccata fiunt vel propter cupiditatem, vel propter timorem. Quem non capit cupiditas, vincit timor. Perscrutamini conscientias vestras: interrogate corda vestra, utrum possint esse peccata nisi aut timendo, aut cupiendo. Omnia ergo peccata duæ res faciunt in homine, scilicet timor, et cupiditas: sicut e converso amor Dei et timor ejus ducunt ad omne bonum. Amas enim ut bene tibi sit, times ne male tibi sit, hoc age in Deo, non in sæculo. Uterque amor incendit, uterque timor humiliat, sed aliter et aliter. » Ex his accipitur, quod omne peccatum criminale oritur vel ex timore male humiliante, vel ex amore male inflammante.

CONTRA: Sed contra

1. Glossa Bedæ super illud epist. I Joannis, II, 15: *Nolite diligere mundum*, etc. « Sicut dilectio Dei fons est omnium virtutum et bonorum: ita dilectio mundi omnium vitiorum. » Ergo videtur, quod omne peccatum sit ex amore, non ex timore: et sic non sunt duæ radices peccatorum, scilicet timor, et amor, sed una.

2. Adhuc, Augustinus in libro II de *Libero arbitrio:* « Clarum est in toto malefaciendi genere nihil aliud quam libidinem dominari. » Libido autem potius timor est, quam amor. Ergo videtur,

quod omne peccatum oritur ex amore, non ex timore : et sic iterum divisio nulla est.

3. Adhuc, Bernardus in sermone 15 *super Cantica :* « Omne malum oritur ex amore mundi superfluo. » Et sic iterum concluditur quod prius.

4. Adhuc, Augustinus in libro II de *Libero arbitrio* : « Convenit inter nos omnia mala facta non alia mala esse, nisi quod ex libidine et improbanda cupiditate fiunt. » Et ex hoc sequitur idem quod prius.

5. Adhuc, Timor videtur oriri ex amore. Unde super illud Matthæi, XIV, 5: *Herodes timuit populum*, Glossa : « Timor hominum differt, sed voluntatem peccandi non aufert. Unde avidiores reddit ad crimen, quos aliquando suspendit a crimine. » Videtur ergo idem quod prius.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod hoc solvere non est difficile. Timor enim et amor duæ radices peccatorum sunt, sicut dicit Glossa inducta. Sed distinguit ipse Augustinus, quod aliquando sunt respectu ejusdem rei, et aliquando respectu diversarum. Quando sunt respectu ejusdem, timor oritur ex amore : quia tunc ex nimio amore boni commutabilis oritur timor perdendi, et fit causa peccati : et, sicut dicit Glossa inducta, avidiores facit ad peccatum, quia differt et non aufert. Et in tali casu idem actus potest esse timoris et amoris secundum diversa : amoris sicut primo moventis, sed timoris malum quod ex hoc sequitur fugientis. Augustinus in libro II de *Libero arbitrio*: « Quanto quis rem plus amat, tanto plus perdere timet, et proclivior fit ad vitia ne perdat. » Quando autem sunt respectu diversarum secundum materiam, ita quod unum amatur, et alterum timetur : tunc neutrum oritur ex altero : et sic dicit Glossa, quod sunt diversæ radices peccatorum.

Unde quinque inducta quæ videntur probare, quod una sit radix, scilicet amor, procedunt secundum quod timor et amor sunt respectu ejusdem : quia timor oritur ex amore, ut dictum est.

Si quæritur, Secundum quam causam detur ista divisio, et in quo differt ab illa, I Joan. II, 16 : *Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitæ.* Quæ

Leve est respondere. Ista enim datur secundum causam motivam contra malum, vel ad bonum : quia timor nihil aliud est, nisi fuga mali pœnæ, et amor libido boni commutabilis. Illa vero quæ est in Joanne, datur per materiam : quia omne circa quod peccat homo, vel pertinet ad concupiscentiam carnis, sicut gula et luxuria : vel ad concupiscentiam oculorum, sicut avaritia : vel ad superbiam vitæ, sicut inanis gloria, et hujusmodi.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS II.

Quid sit timor [1] ?

Secundo quæritur de timore, Quid sit ?

Ad hoc proceditur sic :

Dicit Augustinus in libro de *Civitate Dei :* « Timor est perturbatio animi in exspectatione mali. »

Et Joannes Damascenus : « Timor est præter naturam irrationalis systole, id est, contractio. »

1. CONTRA PRIMAM sic objicitur : quia perturbatio animi pœna est : timor au-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in III Sententiarum, Dist. XXXIV. Art. 6. Tom. XXVIII hujusce novæ editionis.

tem secundum quod hic agitur de eo, culpa est : ergo per pœnam male definitur timor.

2. Contra secundam objicitur : Systole enim et diastole sunt motus cordis causati ex passionibus naturalibus, quæ sunt quatuor, ut dicit Boetius, spes, timor, tristitia, et gaudium. Ergo systole non est aliquid timoris, sed de effectu ejus : et sic male definitur per systolem.

3. Adhuc, Joan. x, 12, super illud : *Mercenarius autem, et qui non est pastor,* Glossa : « Timor est fuga mali ne perdat quod amat. » Et si hæc est definitio : tunc definitur oppositum per oppositum : quod esse non potest, quia oppositum essentialiter non potest esse opposito.

4. Ulterius quæritur, Penes quid accipiuntur tot definitiones, cum unius rei unica sit definitio ?

Solutio. Solutio. Dicendum, quod inductæ assignationes quædam sunt, non veræ definitiones. Et prima, Augustini scilicet, describit timorem prout est quædam passio et per proprium ejus effectum qui est perturbatio, et causam perturbationis, quæ est malum pœnæ. Secunda autem datur secundum proprium ejus effectum. Objectum enim timoris malum est : quod dum cor fugit, in seipsum trahitur secundum systolem. Tertia vero datur per proprium motivum timoris. Sicut enim in præhabitis dictum est, amor est motivum timoris : nisi enim amaret quod habet, non timeret perdere. Et sic patet, quod sit timor secundum dicta Sanctorum.

Ad 1. Ad id ergo quod primo objicitur, dicendum quod timor secundum quod est actus voluntatis et rationalis animæ, peccatum est : in se vero passio est, et sic ibi definitur.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod verum est, quod timor ibi definitur per proprium ejus effectum, cujus ipse est causa per se. Causa enim innotescit per effectum sæpe.

Ad 3. Ad tertium dicendum, quod ibi non definitur per oppositum motivum quod est amor, sicut habitum est.

Quod autem quæritur, Penes quid accipiantur tot definitiones ? jam patet supra. Ad 4.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS III.

Utrum timor sit peccatum ex quo oritur peccatum ?

Tertio quæritur de timore, Utrum sit peccatum ex quo oritur peccatum ?

Et quæruntur tria.

Primum, Si est peccatum, utrum semper sit mortale, vel aliquando veniale, et aliquando mortale ?

Secundum, De differentiis timoris.

Tertium, Quando timor excuset vel non excuset peccatum ?

ARTICULI TERTII

PARTICULA I.

An timor sit peccatum ? et, Utrum semper sit mortale, vel aliquando veniale, et aliquando mortale ?

Ad primum proceditur sic :

Videtur enim, quod non sit peccatum. Pœna enim et culpa malum dividunt ex opposito : quod ergo est in genere pœnæ, non est in genere culpæ : timor est hujusmodi : ergo nullum peccatum est.

Ulterius quæritur, Si semper sit mortale, vel aliquando veniale ?

Videtur, quod semper sit mortale. Sapient. xvii, 10 : *Cum sit enim timida nequitia, dat testimonium condemnationis : semper enim præsumit sæva, perturbata conscientia.* Sed quod datur in omnium condemnationem, mortale peccatum est. Ergo videtur, quod talis timor sit mortale peccatum semper.

Sed contra. CONTRA hoc videtur esse,

1. Quod dicitur, Deuter. xx,8 : *Quis est homo formidolosus, et corde pavido ? vadat, et revertatur in domum suam.* Ibi Glossa : « Docet non posse quemquam professionem contemplationis vel malitiæ spiritualis arripere, qui adhuc nudari pertimescit terrenis opibus. » Sed talis timor non revocat a præcepto Domini, sed a perfectione. Quidquid autem revocat a perfectione, veniale peccatum est.

2. Adhuc, Judicum, vii, 3 super illud : *Qui formidolosus et timidus est, revertatur.* Glossa : « Pavidus est, qui primo adspectu ad congressum trepidat : non tamen toto corde terretur, sed animari et reparari potest. » Sed peccatum mortale totum cor occupat. Ergo hujusmodi timor non est mortale peccatum.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod solvendum est per distinctionem. Timor enim potest accipi ut in genere passionis tantum, vel prout est actus voluntatis ordinatæ vel inordinatæ. Si primo modo : tunc nullum peccatum est, sed pœna tantum. Et sic procedit prima objectio. Si secundo modo : sic est timor aliquando meritum, aliquando peccatum. Timor enim Dei meritum et initium sapientiæ. Timor autem naturalis passio est et nullum peccatum. Sed timor humanus, quando aliquis timet pelli suæ : et timor mundanus, quando aliquis timet bonis suis temporalibus : uterque peccatum est, aliquando veniale, aliquando mortale. Si enim ita timeat, quod Dei præceptum propter timorem contemnat, et temporale bonum quod amittere timet, æterno præponat, procul dubio timor peccatum mortale est. Et talis timor contrariatur fortitudini, quæ est donum Spiritus sancti. Talis etiam timor in civilibus contrariatur fortitudini virtuti, quæ est virtus cardinalis. Et de tali dicitur in III *Ethicorum,* quod taliter timens, turpiter projicit arma, et fugit ut salvet vitam cum ignominia : cum mors forti tali salute sit eligentior. Et talis timor in theologicis et civilibus quando est contra præceptum Dei, mortale peccatum est. Et hoc est quod dicitur, Apocal. xxi, 8 : *Timidis autem, et incredulis, et exsecratis, et homicidis, et fornicatoribus, et veneficis, et idololatris, et omnibus mendacibus, pars illorum erit in stagno ardenti igne et sulphure : quod est mors secunda.* Glossa super illud : *Timidis,* etc. « Timidi sunt illi, qui timore pœnarum fidem accipere fugiunt, vel acceptam relinquunt : et hoc est mortale peccatum. » Quando autem ita timet, quod Dei præceptum non contemnit, nec Deum a mente abjicit, nec fortitudini quæ virtus est, contrariatur : tunc peccatum veniale est : quia talis potest reparari et animari ad bellum, ut paulo ante in Glossa dictum est.

Et sic patet quando sit peccatum simpliciter, et quando non sit mortale, et quando veniale.

Et secundum hoc procedunt objectiones omnes inductæ.

ARTICULI TERTII

PARTICULA II.

De differentia timoris [1] ?

Deinde, Quæritur de differentiis mali timoris.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in III Sententiarum. Dist. XXXIV, Art. 7. Tom. XXVIII hujusce novæ editionis.

Dicitur autem timor respectu mali, et respectu magni. Et sic duæ divisiones inveniuntur de timore.

Una est Bedæ, quæ est respectu *mali*. Est enim malum corporis, et malum rerum, quod *damnum* dicitur. Respectu mali corporis dicitur *timor humanus*, qui timet pelli suæ. Respectu rerum dicitur *timor mundanus*, qui timet damnum rerum : et propter hoc perpetrat illicitum ne damnum subeat.

Respectu *magni*, Damascenus timorem sic dividit in secundo libro de *Fide orthodoxa*, dicens : « Dividitur autem timor in sex, in segnitiem, in erubescentiam, in verecundiam, in admirationem, in stuporem, in agoniam. » Et definit singula istorum, sic dicens : « *Segnities* igitur est timor futuræ operationis. *Erubescentia* est timor in exspectatione convitii, et est optima passio. *Verecundia* vero est timor in turpi actu, nec est passio desperabilis ad salutem. Istæ enim duæ passiones signa sunt emendationis vitæ. Et ideo dicit Philosophus in III *Ethicorum*, quod duæ passiones medietatem habent virtutis, quamvis non accidant nisi malis et de malo. Fuga enim convitii bona est : quia facit recedere a malo ne convitium sustineat. Similiter fuga a turpi actu bona est : quia facit recedere a turpi, et inclinat ad honestum. *Admiratio* est timor ex magna phantasia sive imaginatione. *Stupor* vero est timor ex inassueta imaginatione. Quando enim aliquid inassuetum apparet et insolitum, tunc stupemus nosipsos, sicut in miraculis. Unde, Act. III, 10, dicitur quod *impleti sunt stupore et exstasi*, ex eo quod Petrus miraculose sanavit claudum ad portam templi, quæ dicitur Speciosa. *Agonia* vero est timor per casum et infortunium. Timentes enim infortunari actione, agoniamur. »

Causa divisionis secundum Damascenum est hæc : quia definit timorem secundum quod est fuga cordis secundum systolem. Unde omne illud quod facit cor resilire in suam propriam parvitatem, vocat *timorem*. Et si hæc est magna operatio et difficilis, vocatur *segnities*. Si autem est in turpi illato ab alio, sicut est convitium, vocatur *erubescentia* : quia tunc demonstrat verecundiam signo exteriori per ruborem. Si vero est de turpi perpetrato a seipso, vocatur *verecundia*. Et istæ duæ quia faciunt fugere turpe, disponunt ad bonum, et faciunt medietatem virtutis. Sed si est ex magnitudine, ita quod cor quasi stet et in seipso insensibile fiat, tunc vocatur *stupor*. Si vero est ex suspensione ad causam quæ nimis elevata est super nos, vocatur *admiratio*. Si autem fit, quod imaginamur maximum infortunium vel vitæ vel rerum, in quo necesse est nos quasi in agone constitui et luctari utrum vincere possumus vel non, vocatur *agonia*.

Et per hoc patet, penes quid accipiuntur species timoris, et secundum divisionem Bedæ, et secundum divisionem Damasceni.

QUÆSTIO INCIDENS.

Quid oporteat timere in periculis et arduis, et quid non?

Juxta hoc quæritur, Quid oporteat timere et quid non in periculis et arduis?

Videtur enim, quod mors non sit timenda.

1. Matth. x, 28 : *Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere : sed potius timete eum qui potest et animam et corpus perdere in gehennam* [1].

2. Adhuc, Seneca : « Mors, exsilium, luctus non sunt supplicia, sed tributa viventium. » Quæ tributa sunt, non sunt timenda. Ergo mors et hujusmodi alia supplicia non sunt timenda.

Contra :

1. I Petr. ii, 18 : *Servi, subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis.* Videtur ergo, quod etiam in malis et dyscolis regia potestas timenda est.

2. Adhuc, Ad Roman. xiii, 1 et 2 : *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit : non est enim potestas nisi a Deo... Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit.*

Solutio. Solutio. Hoc solvendum est per distinctionem. Est enim timor naturalis qui nullum peccatum est, quo omnis homo timet in periculis naturaliter. Et est timor malus, scilicet humanus, et mundanus. Et is duplex est, aliquando venialis, aliquando mortalis, sicut in præhabitis determinatum est. Si autem ita timet, quod in se tremit, nihil tamen horum quæ Dei sunt propter timorem dimittit, veniale peccatum est. Sed si timor avertat eum a Deo ut a mente timorem Dei abjiciat, et non timeat transgredi, certe mortale peccatum est. Timore Dei et timore humano omnis anima subjecta debet esse potestatibus sublimioribus : quia sine tali ordinatione non potest agi vita humana, sicut supra dicitur in epistola ad Romanos in Glossa et in textu.

Ad primum ergo dicendum de Matthæo, quod hoc intelligitur de timore humano et mundano : in quibus timor Dei abjicitur et illicitum perpetratur. Ad

Ad aliud dicendum, quod Seneca loquitur de his quæ naturalia sunt, scilicet de naturalibus condemnatis per peccatum, propter quæ nihil præceptorum divinorum omittendum est. Et hoc est quod dicitur, ad Roman. viii, 35 et seq. : *Quis ergo nos separabit a charitate Christi? tribulatio? an angustia? an fames? an nuditas? an periculum? an persecutio? an gladius?.... Certus sum enim quia neque mors, neque vita, neque Angeli, neque principatus, neque virtutes, neque instantia, neque futura, neque fortitudo, neque altitudo, neque profundum, neque creatura alia poterit nos separare a charitate Dei, quæ est in Christo Jesu Domino nostro.* Augustinus ibidem in Glossa : « Charitas hæc dicta est rectissima animi affectio, quæ nos conjungit Deo. » Ad

[1] Cf. Luc. xii, 4 et 5.

ARTICULI TERTII

PARTICULA III.

Quando timor excuset, et quando non excuset?

Tertio quæritur, Quando timor excuset peccatum, et quando non excuset?

Videtur autem, quod semper excuset timor qui potest cadere in constantem virum, ita quod si aliquid facit ratione illius timoris, non imputatur ei in peccatum a Deo.

1. Quia hæc est lex humanæ justitiæ, quæ exemplata est ad legem divinam, sicut dicit legislator in *Digesto veteri*, libro quarto, sic : « Quod vi metusve causa fit, ratum non habeo, ait Prætor. » Unde videtur, quod si aliquis vi metusve causa cogitur negare fidem, Deus non debet habere pro negato, nec debet ei imputari pro peccato : et sic videtur, quod excuset.

2. Adhuc, Augustinus in libro I de *Civitate Dei* : « Pudicitia est virtus animi, quæ non amittitur per corporis oppressionem [1]. » Et cum vita corporis melior sit quam quodlibet temporale, videtur, quod virgo aliqua cui tyrannus minatur, quod opprimat eam et defloret vel interficiat, potius debet sustinere deflorationem quam interfectionem : et sic videtur, quod timor aliquando excuset virginem a peccato deflorationis.

3. Adhuc, In Decreto, causa 1, quæstione prima, cap. *Constat*, dicitur, quod vim passus et invitus, attractus et repugnans, ab hæreticis ordinatus, colorem habet excusationis. Alibi dicitur, quod vim passus et invitus attractus comedens de idolothyto, colorem habet excusationis.

Contra : Sed contra.

1. Hac de causa multi martyres passi sunt, qui celebrantur ab Ecclesia. Legitur enim, quod quædam mater cum tribus filiabus quæ captæ ducebantur ad corruptores, cum audirent se esse corrumpendas, submerserunt se in aqua, et celebrantur ab Ecclesia.

2. Similiter, II Machab. VI, 18 et seq., de Eleazaro qui fuit unus de primoribus scribarum, et compellebatur carnem suillam contra præceptum Dei manducare. Et subditur ibi, ℣. 19 : *At ille gloriosam mortem magis quam odibilem vitam complectens, voluntariæ præibat ad supplicium.* Et infra, ℣. 23 : *Respondit cito, dicens, præmitti se velle in infernum.* Et pulchram adjunxit rationem, ℣. 26 : *Nam, etsi in præsenti tempore*, scilicet comedens carnem contra legem, *suppliciis hominum eripiar, sed manus Omnipotentis nec vivus, nec defunctus effugiam.*

3. Idem potest objici de Susanna, Daniel. XIII, 23, quia antequam defloratur a senibus, dixit : *Melius est mihi absque opere incidere in manus vestras, quam peccare in conspectu Domini.*

Solutio. Dicendum est, quod communis opinio est, quod quodlibet bonum corporale, sicut est integritas corporis in virgine, damno sit supponendum pro vita retinenda. Sed quodlibet spirituale bonum, cum melius sit quam quodlibet corporale bonum, præponendum est bono corporali, quod est vita corporis, sicut martyres leguntur fecisse. Et ita dictum Augustini intelligunt. Dicunt enim, quod virgo non consentiens mente oppressori, si patiatur se opprimi metu mortis, nihil peccat. Solutio.

Ad id autem quod dicitur de tribus puellis dicunt, quod illæ inconsiderate defecerunt sibiipsis mortem inferentes. Ad object. 1.

[1] S. Augustinus, Lib. I de Civitate Dei, cap. 18.

Et quod dicitur, quod celebrantur ab Ecclesia, dicunt quod non est propter hoc quod sibi mortem intulerunt, sed quia tantum fuit dilectio castitatis in eis, quod plus elegerunt mori quam turpiter incestari. Et ita etiam intelligunt dictum Hieronymi qui dicit, quod « nemo debet sibi mortem inferre, nisi in castitatis periculo. »

Ad object. 2 et 3. Ad id quod de Eleazaro objicitur, dicunt quod secus est : quia ibi fuit spirituale bonum, obedientia scilicet legis divinæ, quam præposuit vitæ humanæ.

Similiter dicunt de Susanna, quod ibi etiam fuit spirituale bonum, scilicet fides thori quam debuit in marito : et hanc præposuit humanæ vitæ.

Et sic patet quando timor excuset, vel non excuset.

MEMBRUM II.

De amore male inflammante ?

Deinde, Quæritur de amore male inflammante.

Et quæruntur quatuor, Quid sit? et, Utrum semper mortale sit, vel aliquando veniale et aliquando mortale, vel aliquando nullum peccatum ? et, Utrum sit causa omnis peccati ?

Ad primum proceditur sic, quod amor male inflammans sit amor sui, vel in seipso, vel in aliquo bono commutabili quod præponitur summo bono.

1. Dicit enim Bernardus in sermone 16 *super Cantica*, quod omnis peccati causa, est amor mundi, et superfluus sui : talis autem amor est male inflammans : talis ergo amor radix est malorum, qui dicitur *male inflammans.*

2. Adhuc, Jacob. I, 13 et seq. : *Nemo cum tentatur, dicat quoniam a Deo tentatur : Deus enim intentator malorum est, ipse autem neminem tentat. Unusquisque vero tentatur a concupiscentia sua, abstractus et illectus.* Glossa interlinearis : « Abstractus a recto, et illectus ad malum. » *Deinde concupiscentia cum conceperit* (Glossa interlinearis, delectando vel consentiendo) *parit peccatum* (Glossa, perducit in actum facinus quod in corde est conceptum) : *peccatum vero cum consummatum fuerit, generat mortem.* Glossa, « Vel cum caro suavia sibi quærit, vel cum diabolus vitiorum incendia immittit. » Ergo videtur, quod amor sui et mundi sit amor inflammans, et causa vitiorum et peccatorum.

Contra : Sed contra.

Contingit, quod aliquis amat se ad Deum, et bene facit : quia dicit Augustinus, quod quæcumque amantur, ad Deum sunt referenda, ut in Deo et propter Deum amentur. In libro de *Doctrina Christiana* : « Hoc est uti et se et hoc mundo, et solo Deo frui : quia sic dilectionis finis in solo Deo ponitur, et omnia alia ad Deum referuntur. » Ergo dilectio sui non est amor semper male inflammans.

Solutio. Dicendum, quod amor male inflammans, est amor concupiscentiæ carnalis et mundanæ, sicut dicit Jacobus, illiciens hominem ad malum, et abstrahens a summo bono. Et iste est causa omnis mali in homine, sicut idem dicit : quia *cum concupiscentia conceperit, parit peccatum.* Solutio.

Ad id ergo quod in contrarium objicitur, dicendum quod hic non est amor sui, sed Dei, quando amatum ad Deum refert, et nihil diligit in eo nisi Deum. Et tamen antiqui dixerunt, quod triplex est amor sui, scilicet naturalis, gratuitus, et vitiosus. Naturalis est, quo quisque naturaliter se diligit : qui actus licet non sit formatus gratia, formalis tamen est, et nullum peccatum : nec est amor ille ad malum inflammans. Gratuitus est, qui formatus est charitate et ordinatus ad Deum : et ideo ille inflammat ad bonum, et non ad malum. Vitio-

sus vero est, qui est amor concupiscentiæ carnalis vel mundanæ, carnali concupiscentia infectus : et ideo ad malum inflammans dupliciter : quia id quod amat, se scilicet, et mundum ut finem ponit dilectionis : et sic amat supra Deum, et peccat mortaliter : quia tunc fruitur creatura, non creatore secundum Augustinum in libro de *Doctrina Christiana :* « Omnis perversitas est uti fruendis, et frui utendis. » Si autem non ponit finem dilectionis in se, et in eo quod mundane diligit, sed aliquantulum delectatur citra Deum : tunc est veniale peccatum : quia non abstrahitur a Deo, licet aliquo modo alliciatur dilectione carnali.

Et de his sufficienter in prima parte *Summæ Theologiæ*, tractatu de frui et uti, disputatum et determinatum est.

Et sic etiam patet solutio illorum quæ secundo et tertio quæsita sunt, scilicet si semper sit mortale peccatum, vel aliquando veniale, vel aliquando nullum peccatum.

Ad id quod quarto quæritur, dicendum quod jam determinatum est in primo articulo istius quæstionis, ubi quærebatur de duabus radicibus, scilicet timoris et amoris.

QUÆSTIO CXXXIII.

Quomodo omne peccatum sit vel ex concupiscentia carnis, vel ex concupiscentia oculorum, vel ex superbia vitæ, sicut dicitur, I Joan. II, 16 ?

Deinde quæritur de divisione quæ ponitur, I Joan. II, 16, quod *omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est et concupiscentia oculorum, et superbia vitæ.*

De ista autem divisione duo quæruntur.

Primo, Utrum sit sufficiens divisio ?

Secundo, De singulis membris divisionis.

MEMBRUM I.

Utrum ista divisio sit sufficiens ?

Videtur autem, quod ista divisio sit in nullo sufficiens.

1. Omnis enim divisio bona sub aliquo univoco datur communi. Si ergo ista divisio : *Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est*, etc., bona est, oportet quod ista tria ad aliquod commune reducantur quod univoce prædicatur de ipsis. Et videtur, quod hoc non sit, nisi concupiscentia : quia, dicit Augustinus in libro de *Vera religione* : « Homines serviunt cupiditati triplici, scilicet voluptatis, vel excellentiæ, vel spectaculi. » Sed cupiditas voluptatis est concupiscentia carnis : cupiditas excellentiæ, superbia vitæ : cupiditas spectaculi, concupiscentia oculorum. Ergo cupiditas sive concupiscentia est illud commune ad quod ista tria reducuntur.

2. Adhuc, Matth. XXVI, 44 : *Oravit ertio, eumdem sermonem dicens.* Dicit

Glossa ibidem : « Est concupiscentia carnis, oculorum, et ambitio sæculi. Hæc tria sunt ista expresse quæ a Joanne ponuntur. » Ergo videtur, quod ista sub hoc communi quod est concupiscentia, contineantur.

3. Adhuc, Augustinus in libro de *Doctrina Christiana :* « Cupiditatem voco motum animi ad fruendum se, proximo, et quolibet corporeo non propter Deum. » Sed talis motus communis est his tribus. Ergo cupiditas communis est his tribus.

Sed contra. CONTRA :

Sicut contingit peccare per concupiscentiam, ita contingit peccare per contemptum. Et constat, quod contemptus non potest reduci ad concupiscentiam : quia contemptus est motus irascibilis potentiæ, concupiscentia autem concupiscibilis. Cum ergo omnia peccata, sicut dicit Glossa, sub his tribus contineantur, et non omnia peccata ad cupiditatem reducantur, videtur quod cupiditas non sit illud commune sub quo ista tria continentur.

Quæst. ULTERIUS videtur, quod divisio non sit sufficiens : multa enim peccata sunt, quæ ad nullum istorum reducuntur, sicut peccatum infidelitatis, et peccatum scandali, et peccatum ignorantiæ, et peccatum timoris, in quo homo repentina et insolita exhorrescit, sicut dicit Augustinus in libro X *Confessionum.*

Solutio. SOLUTIO. Ad hæc omnia solvendum est per Glossam Augustini, quæ ibidem est sic super illud, *Omne quod est in mundo :* « Omnes dilectores mundi nihil habent nisi hæc tria, quibus omnia genera vitiorum comprehenduntur. *Concupiscentia carnis* est desiderium omnium eorum quæ ad voluptatem et delicias corporis pertinent, ut cibus, potus, concubitus, et hujusmodi. *Concupiscentia oculorum* est omnis curiositas, quæ fit in discendis artibus magicis, in contemplandis spectaculis, in supervacuis acquirendis rebus temporalibus, in dignoscendis carpendisque vitiis proximorum. *Superbia vitæ* est, cum quis se jactat in honoribus, magnas familias expetit. Per hæc tria victus est Adam : quia cibum vetitum concupivit ex concupiscentia carnis, voluit scire bonum et malum ex concupiscentia oculorum, voluit esse sicut Deus ex superbia vitæ. Hæc tria vicit Christus : quia non est captus amore panis corporalis : non descendit de pinna, quod esset tentare Deum : super regna mundi extolli noluit. »

Dicendum ergo, quod hæc divisio bona est et sufficiens, et sub hoc communi quod est cupiditas, continetur. Sed *cupiditas* dicitur tribus modis. Primo enim modo dicitur pronitas ad peccandum ex originali peccato causata : et sic non sumitur hic prout est commune ad ista tria. Secundo modo dicitur concupiscentia ad delectabilia carnis pertinentia : et sic iterum non potest esse commune ad ista tria. Tertio modo dicitur amor illicitus cujuscumque rei temporalis, et hoc modo sumitur hic. Et sic est commune ad hæc tria. Et sic omne peccatum fit ex concupiscentia. Qui enim contemnit unum, ideo contemnit, quia amat alterum. Et qui scandalizat, in hoc scandalizat, quod illicite concupiscit. Et qui ignorat, ideo ignorat, quia occupatur quibusdam quæ concupiscit, ex quibus impeditur addiscere quæ tenetur scire. Qualiter autem omne peccatum reducatur ad ista tria tam in spiritualibus quam in corporalibus, patet ex Glossa paulo ante inducta.

Per hoc quoque patet solutio ad totum.

MEMBRUM II.

De singulis membris istius divisionis in speciali.

Tertio, Quæritur de singulis membris istius divisionis. Et hoc est quærere, Quæ peccata ad singula istorum pertinent ? Licet enim hoc valde expresse determinatum sit in Glossa inducta, tamen quædam dubia remanent, et maxime propter id quod dictum est de concupiscentia oculorum, ad quam, ut dicit Glossa, pertinet studium in magicis et necromanticis, quæ etiam ab Ecclesia interdicta sunt.

Quæst. 1. Quæritur ergo, Utrum etiam alia studia sicut in naturalibus et geometricis et hujusmodi ad concupiscentiam oculorum pertineant?

Et videtur, quod non. Illa enim sunt studia laudabilia, et multum conferunt ad scientiam Scripturarum.

Sed contra Contra hoc tamen quidam objiciunt,

1. Ex verbis Senecæ, qui dicit : « In tanta necessitate temporum doces me terram mensurare, qui meipsius ignoro mensuram. » Quasi dicat : Hoc supervacuum est. Ergo videtur, quod studium in talibus pertineat ad concupiscentiam oculorum, sicut et in magicis.

2. Adhuc, Baruch, III, 23 : *Filii Agar, qui exhauriunt prudentiam quæ de terra est, negotiatores Merrhæ et Theman, et fabulatores, et exquisitores prudentiæ et intelligentiæ : viam autem sapientiæ nescierunt, neque commemorati sunt semitas ejus.* Videtur ergo, quod omnium talium inquisitio pertineat ad curiositatem vel concupiscentiam oculorum : eo quod tales res supervacuæ sunt. Dicit enim Glossa inducta, quod investigatio supervacua rerum ad nos non pertinentium, ad concupiscentiam oculorum pertinet, sicut investigatio conscientiæ alienæ et secretorum alienorum.

Ulterius quæritur, Quid pertineat ad concupiscentiam carnis? Quæst. 2.

1. Dicit autem Glossa, quod ea quæ pertinent ad gulam et ad luxuriam. Et secundum hoc ratio ciborum pertinet ad concupiscentiam carnis, quæ tamen quando fit causa infirmitatis, non videtur esse mala.

2. Adhuc, Coitus cum sua concessus est ab Apostolo, I ad Corinth. VII, 2 : *Unusquisque suam uxorem habeat.* Propter fornicationem vitandam dicit Glossa. Tunc videtur, quod hoc cum sit licitum, ad concupiscentiam carnis non pertineat : quia dicitur, Matth. VII, 18 : *Non potest arbor bona malos fructus facere, neque arbor mala bonos fructus facere.*

Similiter quæritur de superbia vitæ. Quæst. 3. Ab illa autem non videtur oriri nisi superbia, et forte inanis gloria. Invidia autem et detractio et hujusmodi ad nullam istarum radicum videntur reduci : cum tamen dicat Glossa superius inducta, quod ista tria universales radices sint omnium malorum quæ sunt in mundo.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod omne malum ad has tres radices reducitur, sicut dicit Glossa, et verum dicit.

Et quod primo de *concupiscentia oculorum* objicitur, dicendum quod concupiscentia oculorum dicitur concupiscentia quinque sensuum. Et hoc propter hoc, quia dicit Augustinus, quod visus tenet principatum in sensibus : et ideo concupiscentia oculorum plus quam ab aliis sensibus denominatur. Unde omnis curiosa et superflua investigatio rerum ad sensus interiores vel exteriores pertinentium, dicitur reduci ad concupiscentiam oculorum. Studia tamen laudabilium et bonorum, sicut studia liberalium scientiarum, bona sunt : et ideo ad ma- Ad quæst. 1.

lam radicem non ordinantur. Sed studia magorum et necromanticorum, quia mala sunt et superflua, et ab Ecclesia interdicta : et licet actibus exterioribus non subjaceant, tamen imaginationi subjacent, quæ dicitur sensus interior. Quia dicit Avicenna, quod decem sunt sensus hominis, quinque exteriores, et quinque interiores. Exteriores sunt visus, auditus, odoratus, gustus, et tactus. Interiores sunt sensus communis, imaginatio, phantasia, æstimativa, et memoria. De quibus dicit Augustinus *super Genesim ad litteram*, quod licet exteriores divisi sunt, tamen cum ad interiores reducuntur, omnes visus dicuntur. Et propter hoc etiam visio in tres dividitur, scilicet sensibilem, imaginariam, et intellectualem, sicut dicit ibidem.

Ad quæst. 2. Ad id quod quæritur, Quid pertineat ad *concupiscentiam carnis ?*

Dicendum, sicut dicit Glossa, quod illa omnia quæ pertinent ad gulam, luxuriam, et hujusmodi. Tamen concubitus matrimonialis in quo nihil est nisi solutio debiti, ad hoc non pertinet, sed ad justitiam scilicet : nisi esset, sicut dicit Hieronymus, quod intentionem matrimonii non haberet, nec fidem, nec prolem, nec sacramentum intueretur : de quo dicitur in sententiolis Sexti Pythagorici, quod ardentior amator propriæ conjugis adulter est, ille scilicet qui nec modum naturæ servat, nec bonum matrimonii considerat.

Quod autem de *superbia vitæ* dicitur et invidia et detractione et his quæ ad invidiam pertinent, quod ad superbiam reducantur, dicendum quod reducuntur ad eam : talis enim reginæ, scilicet superbiæ, semper est invidia cum suis filiabus pedissequa. Ad qu

QUÆSTIO CXXXIV.

De peccato et actibus ejus in communi.

Deinde transeundum est ad distinctionem XXXVII libri II *Sententiarum*, quæ sic incipit : *Sunt autem et plurimi longe aliter de peccato et actu ejus sentientes.*

In qua propter ea quæ dicuntur in duobus capitulis primis, quæritur, Utrum peccatum in quantum peccatum sit a Deo ?

Ratione autem eorum quæ dicuntur in tribus sequentibus capitulis, quæritur, Utrum peccatum in quantum peccatum sit res aliqua ?

MEMBRUM .

Utrum peccatum in quantum peccatum sit a Deo [1] ?

Ad primum proceditur sic :

1. In causis naturalibus sic est, quæ exemplatæ sunt a causa divina, quod idem præsentia sua et absentia facit op-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXXVII, Art. 1. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

posita, sicut sol qui præsentia sua illuminat, et absentia sua obtenebrat. Cum ergo, sicut dicit Damascenus, peccatum sit tenebra spiritualis in quantum peccatum est : sicut sol divinus potentia sua facit lumen gratiæ, ita absentia sua facit tenebras peccati. Videtur ergo, quod in quantum peccatum tenebra est, et in quantum est, a Deo sit : quod expresse negat Magister in *Littera*.

2. Adhuc, Aristoteles in II *Physicorum* dicit, quod idem est causa oppositorum : sicut gubernator præsentia sua est causa salutis navis, et absentia periclitationis. Ergo videtur similiter esse in Deo. Ex hoc sequitur ut prius.

3. Adhuc, Quod est causa causæ, hoc est causa causati, secundum rationem philosophiæ. Sed innegabile est quin Deus sit causa voluntatis : voluntas autem est causa peccati. Ergo videtur, quod Deus sit causa peccati, etiam in quantum peccatum est : quia dicit Augustinus, quod « omne peccatum adeo voluntarium est, quod si non est voluntarium, non est peccatum. »

4. Adhuc, III Reg. xxii, 20 et seq. : *Quis decipiet Achab ? Et dixit spiritus mendax : Ego decipiam illum. Cui locutus est Dominus : In quo ? Et ille ait : Egrediar, et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum ejus. Et dixit Dominus : Decipies, et prævalebis : egredere, et fac ita.* Ergo videtur, quod Deus fuerit ibi causa mendacii, et etiam potest esse causa aliorum peccatorum.

5. Adhuc, Ad Roman. i, 26, super illud : *Tradidit illos Deus in passiones ignominiæ*, dicit Fulgentius, quod « Deus operatur in cordibus hominum ad inclinandum voluntates eorum in omne quod voluerit, sive in bonum, sive in malum. » Ergo videtur, quod aliquando inclinat voluntates hominum in malum, et sic est causa mali.

6. Adhuc, Ad Roman. v, 19 : *Per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi.* Ibi Glossa : « Opus operis Dei transit per opus Dei. » Et quod transit per opus Dei, videtur causari a Deo : quia quod est causæ causæ, est causa causati. Cum ergo peccatum transit per opus Dei quod est homo, videtur causari a Deo in quantum peccatum.

Contra : Sed contra.

1. Augustinus *super Genesim ad litteram* : « Inconveniens videtur esse, quod Deus sit causa mali per se vel per accidens. »

2. Adhuc, In præhabitis sæpe probatum est, quod peccatum non habet causam nisi deficientem, propter hoc quod defectus est. Deus in nullo deficiens est. Ergo non potest esse causa peccati.

3. Ad hoc sunt illa quæ in *Littera* a Magistro inducuntur et in primo et secundo capitulo, et maxime illud quod in fine secundi inducitur per Augustinus in prima responsione contra Pelagianos[1], ubi sic dicit : « Opera diaboli quæ vitia dicuntur, actus sunt, non res. » Et in quarta responsione : « Omne malum natura non est, sed actus accidens alicui ex defectu boni. Quamobrem quod natura non est, Deus non fecit : quia natura est omne quod fecit. » Et ibidem, « Omne quod natura bonum est, Deus ex nihilo fecit, non diabolus. »

4. Adhuc, Fulgentius : « Illius rei Deus non est ultor, cujus est auctor : » peccati est ultor : ergo peccati auctor non est.

Solutio. Dicendum, quod *peccatum* dupliciter accipi potest, scilicet actus sub deformitate, vel actus secundum id quod est. Si primo modo : tunc nullo modo potest referri in Deum ut in causam, quia sic habet causam deficientem. Si secundo modo : tunc referri potest in Deum, sicut in præhabita distinctione Solutio.

[1] Id est, in libro I contra Pelagianos qui *Hypognosticon* dicitur, in fine libri I. Ibidem, in principio libri IV (Nota edit. Lugd.).

dictum est. Et hæc omnia disputata sunt in principio primæ partis *Summæ theologiæ*, tractatu de *bono*, in quæstione, *Unde malum*.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod nulla causa absentia sua aliquid facit, sed privat. Et secundum Augustinum : « Sic Deus est causa peccati, non impertiendo malitiam, sed subtrahendo gratiam. » Probatum est enim in præhabitis, quod homo non resistit peccato nisi præventus gratia : et sic Deus non est causa peccati, sed ex defectu gratiæ homo incidit in peccatum.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod hoc modo Deus non est causa peccati, sed subtractionis gratiæ : et tunc homo ex seipso incidit in periculum, ut dictum est.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod illa propositio, quod est causa causæ, est causa causati, intelligitur sic, quod quando in eadem habitudine se habet causatum ad causam proximam in qua se habet causa proxima ad causam primam. Et hoc hic non est : quia peccatum se habet ad voluntatem sicut ad causam deficientem, voluntas vero se habet ad causam primam sicut ad causam efficientem.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod Deus hoc non fecit, sed permisit propter iniquitatem Achab. Causa vero mendacii fuit mendax spiritus.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod non est inclinatio ad bonum et ad malum uno modo : quia Deus inclinat voluntates hominum ad bonum conferendo gratiam, ad malum autem gratiam subtrahendo. Et illius subtractionis Deus non est causa, sed ille qui avertit se a gratia, ut paulo ante dictum est.

Ad 6. Ad ultimum dicendum, quod opus operis Dei quod est peccatum, non transit per opus Dei secundum quod illud est opus, sed secundum quod est deficiens ab opere Dei, propter gratiæ subtractionem. Et dat exemplum Augustinus de claudicatione, quæ non transit per tibiam prout movetur virtute gressiva, sed potius egreditur ex ea secundum quod subjacet curvitati. Et dicendum est, quod peccatum non est in voluntate secundum quod est a primo bono, sed secundum quod deficit ab illo.

MEMBRUM II.

Utrum peccatum in quantum peccatum sit res aliqua, vel natura, vel substantia[1] *?*

Secundo quæritur, Utrum peccatum in quantum peccatum sit res aliqua, vel natura, vel substantia ?

Ad hoc primo objicitur ex *Littera*.

1. Dicitur, Joan. I, 3 : *Sine ipso factum est nihil*. Glossa, « peccatum, quod a vero esse recedit, et ad non esse appropinquat et appropinquare facit. » Quod autem nihil est, nec res, nec natura, nec substantia est. Ergo peccatum nihil horum esse potest.

2. Adhuc, Ad hoc etiam sunt illæ objectiones quæ ponuntur in illo capitulo. In hoc autem verbo superiorum sententiæ recte opponitur, qui dicunt Deum non esse auctorem malorum in quantum mala sunt, sed in quantum sunt : et in quantum mala sunt, dicunt ea nihil esse. Quid ergo mirum si Deus dicitur non esse auctor eorum in quantum nihil sunt, cum nihil nullus auctor existere queat ? Ex hoc sequitur quod prius.

Solutio. Dicendum, quod ad hoc omnes antiqui solverunt per distinctionem. Dixerunt enim, quod *res* dicitur multipliciter. Aliquando enim dicitur ens ratum per formam determinantem ipsum

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXXVIII, Art. 2. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

ad esse hoc, vel ad esse in hoc. Et sic nullus dixit umquam, quod peccatum esset res, sed potius privatio rei : quia est corruptio modi, speciei, et ordinis, ut dicit Augustinus. Per modum autem, speciem, et ordinem deberet ad esse determinari si determinaretur. Aliquando etiam dicitur *res* a *reor*, *reris*, de quo potest esse aliquo modo opinio, quod sit in se vel in alio. Sic cæcitas dicitur esse res in oculo, privatio visus. Sic malum dicitur esse in actu cordis, oris, vel operis, non quod verum esse habeat, sed potius ab eo recedat, sicut omnes privationes. Et sic dicunt, quod *res* dicitur in quadam auctoritate Fulgentii qui sic dicit : « Illius rei Deus non est auctor, cujus est ultor. » Et videtur significare, quod sit res aliqua.

Natura etiam dicitur multis modis, sicut dicit Aristoteles in VIII *Physicorum*, qui dicit, quod « natura est causa ordinis in omnibus quæ per naturam sunt. » Et sic peccatum et aliæ privationes natura nulla sunt, sed potius ab omni natura deficiunt. Dicitur etiam *natura* quod quocumque modo est in re naturali, sicut cæcitas natura quædam est in cæco nato. Joan. IX, 2 : *Quis peccavit, hic aut parentes ejus, ut cæcus nasceretur ?* Et sic peccatum aliquando dicitur natura vel naturale. Sapient. XII, 10 : *Partibus judicans, dabas locum pœnitentiæ, non ignorans quoniam nequam est natio eorum, et naturalis malitia ipsorum.* Et hoc modo etiam ita dicitur naturalius peccatum ab Aristotele in II *Ethicorum*, quam incontinentia : quia a parentibus ira innascitur filiis, et non incontinentia.

Similiter dicunt, quod *substantia* dicitur multipliciter. Dicitur enim substantia res per se subsistens. Et sic nullum accidens dicitur substantia, nec aliqua privatio. Dicitur etiam substantia quasi subsistentia. Et sic quod quocumque modo subsistere facit, et rem fundat in esse, substantia est. Et sic accidens aliquando dicitur substantia, sed nullo modo peccatum. Psal. LXVIII, 3 : *Infixus sum in limo profundi, et non est substantia.*

Per istam distinctionem patet solutio omnium dictorum in hoc membro.

QUÆSTIO CXXXV.

An ex fine cognoscatur voluntas utrum recta sit vel prava [1] ?

Deinde transeundum est ad distinctionem XXXVIII ejusdem libri II *Sententiarum*, quæ sic incipit : *Post prædicta de voluntate et ejus fine disserendum est.*

Et quia jam de voluntate in quæstionibus de *viribus animæ*, tractatu de *libero arbitrio*, satis dictum est, et similiter de libertate voluntatis, non oportet hic quærere nisi ex fine, qualiter pensetur voluntas, propter dictum Augustini quod inducit Magister in *Littera* sic : « Ex fine suo (ut ait Augustinus in libro XI de *Trinitate* [2]) voluntas cognoscitur utrum recta, vel prava sit. Finis

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXXVIII, Art. 1. Tom. XXVII novæ editionis nostræ.

[2] S. Augustinus, Lib. XI de Trinitate, cap. 6.

autem bonæ voluntatis beatitudo est, vita æterna, ipse Deus. Malæ vero finis est aliud, scilicet mala delectatio, vel aliquid aliud in quo non debet voluntas quiescere. »

Hoc enim videtur esse falsum, quod bona voluntas sit, cujus bonus est finis.

1. Unde antiqui, Præpositivus scilicet et alii dederunt instantiam sic : Aliquis est qui cum hæretica fornicatur ut eam ab hæresi avertat, bonus finis est, et tamen voluntas mala, et actus malus est : ergo non semper ex fine cognoscitur voluntas utrum recta sit vel prava.

2. Adhuc, Omnis sapiens in actu suo, sicut dicit Philosophus in II *Ethicorum*, præstituit sibi finem per rationem ad quem dirigatactionem suam : aliter nescit quid facit.Tunc videtur, quod intentio non sit voluntas cum fine, sed ratio præstituens finem.

3. Adhuc, Magister dicit in eodem cap. 1 distinctionis ejusdem : « Finem vero bonum insinuat propheta, Psal. CXVIII, 96, dicens : *Omnis consummationis vidi finem*, etc. Charitas ergo cujus latum mandatum est, finis est omnis consummationis, id est, omnis bonæ voluntatis et actionis, ad quam omne præceptum referendum est. » Et secundum hoc idem videtur esse forma et finis, quod tamen non contingit. Charitas enim est forma informans omne nostrum meritum, sine qua omnis actio et virtus informis est. Deus autem finis, ut paulo ante dictum est. Et sic videtur, quod charitas non sit finis, sed forma.

4. Ulterius quæritur de argumento quod inducitur in *Littera* ex epistola I ad Timoth. I, 5, ubi dicitur, quod *finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta.* Ibi enim plura videntur adjungi charitati si debeat esse finis.

5. Adhuc, In quarto capite ejusdem distinctionis objicit Magister contra hoc, quod unus est finis nostrarum actionum, per Augustinum in libro de *Sermone Domini in monte*, ubi dicit : « Ne nobis duos fines constituamus : non enim debemus ideo evangelizare ut manducemus, sed ideo manducare ut evangelizemus [1]. » Ex hoc videtur, quod duo fines aliquando sint in aliquibus actionibus, et non Deus, vel charitas sola.

Quæst. Ulterius quæritur de hoc quod dicit Magister in eadem distinctione, cap. penultimo, ibi, *Solet etiam quæri, quid distat inter voluntatem, intentionem, et finem.*

Et solvit dicens, quod voluntas est potentia animi qua volumus aliquid. Finis vero est id quod volumus, per quod impletur voluntas. Intentio vero interdum pro voluntate, interdum pro volito accipitur. Et quia secundum hunc modum multi sunt fines et multæ intentiones in quolibet opere, contra hoc videtur esse quod dicitur : *Omnis consummationis vidi finem* [2], unum, scilicet charitatem.

Quæst. Ulterius quæritur de hoc quod dicitur in ultimo capite, ibi, *Sed quæritur, utrum intentio talis sit voluntas*, scilicet quando aliquis reficit esurientem ut habeat vitam æternam. Aliud enim est velle reficere esurientem, et aliud velle habere vitam æternam ad quod tendit voluntas.

Et sic iterum videtur, quod plures sunt fines differentes inter se, et non sola charitas.

Adhuc, Quidam objiciunt ex hoc quod dicitur in fine Ecclesiastæ, XII, 13, quod scilicet charitas non sit finis, sed timor Dei. Dicitur enim ibi : *Finem loquendi pariter omnes audiamus. Deum time, et mandata ejus observa : hoc est enim omnis homo*, id est, ad hoc est omnis homo. Ergo charitas non videtur esse finis, sed timor Dei,

[1] S. Augustinus, Lib. II de Sermone Domini in monte, post medium, cap. 24. Tom. IV. (Nota edit. Lugd.).

[2] Psal. CXVIII, 96.

Solutio. Ad 1. Solutio. Dicendum ad primam partem distinctionis istius per illud Philosophi in II *Ethicorum*, quod quædam mox conjuncta sunt malo, et non possunt bono fine fieri, ut fornicatio, et hujusmodi, quæ per se mala sunt, et in ratione sua concludunt, quod mala sunt. Unde nihil dictum, quod fornicatur cum hæretica ut avertat eam : quia hoc opus ad talem finem nullo modo de se ordinatur, sed potius ad delectationem pravam, per quam illa hæretica plus confirmatur in malo, quam abstrahatur.

Similiter dicendum de illo qui furatur ut pascat pauperem.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod utrumque verum est, quod et ratio præstituens finem est finis, et ille est finis intendentis : voluntas vero est finis sicut tendens in finem per opus, sicut dicitur in II *Ethicorum*.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod in tota natura contingit, quod idem est forma et finis, et multo magis in moribus. Unde hæc objectio fundatur super falsum, cum non sint diversi fines charitas et Deus : quia dicitur, I Joan. IV, 16 : *Deus charitas est, et qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.*

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod illa adjuncta charitati cum charitate sunt et informantur ab ipsa : et ideo unum sunt cum ea inseparabiliter adjuncta ei.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod unus solus est finis intentionis, licet plures termini sint actionum. Et hoc est, sicut dicitur in II *Topicorum*, quod una scientia est plurium velut amborum finium : unius tamquam ejus quod est finis, alterius tanquam ejus quod est ad finem. Et ita est hic : qui enim manducat ut evangelizet, manducationem refert ad Evangelium, et corporale ad spirituale et ad Deum : et sic unum finem habet, et non plures.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum, quod bene solvit Magister, et jam solutum est : quia nihil prohibet esse multos terminos actionum, dummodo unus finis sit ad quem omnia referuntur. Ad quæst. 1.

Ad id quod ulterius quæritur de ultimo capitulo, eodem modo dicendum est : quia omnes particulares actiones habent speciales terminos, per quos tamen tenditur ad unum finem. Et datur simile, sicut sunt diversæ mansiones viatoris in singulis hospitiis in quibus manet ut peregrinus, una tamen patria ad quam per omnia illa tendit : ita sunt diversi termini meritorum, una tamen beatitudo ad quam per omnes illos tendit. Ad quæst. 2.

Ad ultimum dicendum, quod timor Dei finis est secundum recessum a malo : charitas finis est secundum accessum ad bonum. Et sic utrumque verum est, quod et charitas est finis, et timor est finis. Ille enim timor cum charitate, et in charitate est, sicut dicit beatus Gregorius, sic : « Cum pœna sic timetur, quod facies judicis non amatur, timor ex timore est, et non ex amore. Cum autem facies judicis amatur, etsi pœna timeatur, timor ex amore est, non timore : et vocatur amor filialis et non servilis, nec foras mittitur sicut servilis timor. »

QUÆSTIO CXXXVI.

Quare sola voluntas dicatur peccare, et non cæteræ potentiæ [1] ?

Deinde transeundum est ad trigesimam nonam distinctionem hujus libri II *Sententiarum*, quæ sic incipit : *Hic autem oritur quæstio satis necessaria.*

In qua distinctione secundum tria capitula Magister tria quærit. In primo capitulo quærit, Cum voluntas naturaliter insit animæ sicut aliæ potentiæ, nec peccatum potest corrumpere totum, licet vitiari possit, quare actus aliarum potentiarum non dicuntur esse peccatum sicut actus voluntatis ?

Videtur enim, quod secundum omnes vires debeat inesse peccatum.

1. Est enim peccatum universalis corruptio naturæ, et virium animæ : et quod corruptum egreditur in actum, non potest egredi nisi in actum corruptum, sicut tibia corrupta non egreditur nisi in actum corruptum claudicationis, et non ambulationis rectæ : videtur ergo, quod nulla potentia, sicut nec voluntas in actum rectum possit egredi.

2. Adhuc, Inducit Augustinum in libro XV de *Trinitate* sic de ratione dicentem : « Hæc est imago in qua homines sunt creati, qua cæteris animalibus præsunt : quæ quantumcumque vitietur peccato, bona tamen esse non desinit : quia peccatum non potest in toto consumere bonum quod est in ea [2]. » Et cum justificatur homo per gratiam, tunc a deformi forma in formosam mutatur formam, gratiæ scilicet. Cum ergo ingenium non dicatur malum, nec ratio, nec intellectus, etiam cum de malo ratiocinatur, vel cum malum intelligit, videtur quod nec voluntas debeat dici mala cum malum vult.

3. Adhuc, Augustinus dicit et Dionysius in libro de *Divinis nominibus* [3], quod omnis homo naturaliter vult bonum, et quod malum est involuntarium, infœcundum, et pigrum.

Quæst. Quærit ergo Magister, Quare dicatur voluntas mala, et non ingenium malum, nec ratio mala, nec intellectus malus, cum contingat quodlibet illorum inordinatum esse sicut et voluntatem ?

Videtur enim, quod quodlibet illorum debeat dici malum : quia

1. Dicit Augustinus, quod malum est privatio modi, speciei, et ordinis : sed quamlibet illarum potentiarum contingit esse privatam modo, specie, et ordine : ergo quodlibet illorum est malum sicut et voluntas.

2. Adhuc, Tam in peccato cordis, quam oris, et operis, sicut voluntas determinat quod libeat, ita intellectus vel ratio determinat quod debeat, et quando, et quomodo : ergo sicut peccatum contingit esse in libito, ita etiam contingit peccatum esse in actu rationis, memoriæ, et hujusmodi.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXXIX, Art. 1. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. XV de Trinitate, cap. 8.

[3] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

3. Videtur etiam, quod solutio nulla sit quam Magister inducit. Dicit enim, quod voluntas duplex est : naturalis, et deliberativa : et quod naturalis semper bona est, quia omnis homo naturaliter vult bonum. Et hoc est quod dicunt Aristoteles, Dionysius et Tullius, quod omnia optant bonum naturaliter, et propter illud agunt quidquid agunt. Et ideo definiunt bonum dicentes, quod bonum est quod omnia optant. Deliberativa autem non semper bona est : quia ex deliberatione aliquando vult malum. Et hanc dicit esse causam, quod voluntas aliquando dicitur mala, et non ingenium malum, ut intellectus malus. Et hoc non videtur stare : quia sicut voluntas dicitur naturalis, ita ingenium naturale et intellectus naturalis dicitur.

4. Adhuc, Si memoria mali mala est, et similiter cogitare de malo malum est, quia inficit animam : tunc videtur, quod æqualiter sit in omnibus potentiis sicut in voluntate.

Quæst. 2. Ulterius quæritur de eo quod quærit in cap. 3, ibi, *Præterea quæri solet.* Ubi quærit Magister, Quomodo intelligendum sit illud Apostoli, ad Roman. vii, 19 : *Non enim quod volo bonum, hoc facio : sed quod nolo malum, hoc ago.* Super quod dicit Ambrosius in Glossa : « Homo subjectus peccato facit quod non vult, quia naturaliter vult bonum. Sed voluntas hæc semper caret effectu, nisi gratia Dei adjuvet et liberet. » Et ex hoc infert, quod in homine sunt duæ voluntates, una scilicet naturalis, quæ est naturæ primæ institutæ, qua vult bonum : et alia damnati hominis, qua vult quod non vult secundum naturam, sicut peccatum. Et tertiam addit quæ est voluntas hominis reparati per gratiam, quæ efficaciter potest velle bonum.

Solutio. Solutio. Dicendum ad primam partem quæstionis, quod voluntas in actu magis dicitur bona vel mala quam alia potentia propter duas causas. Una est, quia sola libera est : et quidquid libertatis est in anima, ab ipsa est : et ideo sola vera causa est suorum actuum. Unde dicit Aristoteles in primo *Metaphysicorum* : « Liberum dicimus hominem, qui causa sui est. » Socrates autem dicit, sicut refert Aristoteles in *Politica*, quod servus est, qui nullam habet virtutem nisi ad dominum respiciens : et voluntas domini est virtus sua, ultra quam nihil potest. Quia ergo libertas tota est penes voluntatem, propter hoc causa actuum suorum est : et ideo denominantur actus ab ipsa boni vel mali, et non alia potentia. Scire enim malum non est malum, et memorari malum ut caveatur. Et propter hoc dicit Boetius, quod « scientia mali bono deesse non potest. » Unde actus bonæ voluntatis boni sunt, et actus malæ voluntatis mali sunt : et sic non est in aliis potentiis.

Secunda causa est quam dat Anselmus in libro de *Libero arbitrio* dicens, quod « voluntas universalis motor est in toto regno animæ. » Si enim dicam : Possum intelligere, subauditur, si volo : si nolo, non. Et similiter, Possum ambulare, subintelligitur, si volo : si nolo, non, et sic de aliis. Et ideo bonum et malum omnium virium in regno animæ in voluntate sunt sicut in causa : et sic bonum et malum dividunt potius actus voluntatis, quam aliarum virium.

Et per hoc patet solutio ad primam et secundam partem istius distinctionis.

Ad primum ergo quod in contrarium objicitur, dicendum quod licet vires corruptæ sunt, ista tamen corruptio est pœnæ, non culpæ : quia dicit Augustinus, quod peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum. Et ideo soli actus voluntatis dividuntur per bonum vel per malum, gratiæ scilicet vel culpæ. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod hoc intelligit Augustinus de bono naturali, quo

quælibet res in quantum est, bona est : quia sic bonum convertitur cum ente, et est habilitas ad bonum illi naturæ debitum : et hoc est in homine virtus et gratia : et deformatur per peccatum, et formatur per gratiam, quæ præcipue sunt in voluntate, ut dictum est. Et propter hoc dicit Aristoteles in II *Ethicorum*, quod tria exiguntur ad virtutem, scire, velle, et perseverare : et quod scire parum prodest, velle et perseverare multum.

Ad aliud de Augustino et Dionysio, dicendum, quod jam patet solutio. Omnis enim homo naturaliter vult bonum. Sed quare voluntas dicatur mala, et aliæ vires non, jam dictum est.

Ad quæst. 1. Ad 1. Ad aliud dicendum, quod licet quamlibet illarum contingat esse privatam modo, specie, et ordine : tamen bonum et malum moris non conveniunt secundum actus illarum potentiarum, sed voluntatis propter dictas causas. Et hujus signum est : quia virtus definitur et vitium per voluntatem, et non per alias potentias. Tullius in fine primæ *Rhetoricæ* : « Virtus est habitus voluntatis in modum naturæ rationi consentaneus. »

Ad aliud dicendum, quod licet ratio determinet, tamen nulla est vera causa eliciendi actum ad bonum vel malum, nisi libitum voluntatis. Ad 2

Ad aliud dicendum, quod voluntas natura bona est sicut et alia potentia : sed talis bonitas non sufficit ad eliciendum, sed libitum voluntatis : et ideo non est simile de voluntate et aliis potentiis. Ad 3

Ad aliud dicendum, quod licet imaginari malum et cogitare, malum sit, tamen non habent malum moris, ut dictum est. Ad 4

Ad hoc quod ultimo quæritur de tertio capite, dicendum quod supra, distinctione XXVI ejusdem libri II *Sententiarum*, de hoc valde disputatum est et determinatum, et ibi requiratur. Ibi enim adducta est Glossa. Apostoli, ad Roman. VII, 19, quæ distinguit triplex *velle*, scilicet velle naturæ quod ad bonum est imperfectum : et velle vitii, quod velle naturæ corrumpit et impedit : et velle gratiæ, quod velle naturæ liberat, et velle vitii destruit. Ad qua

Et per hoc patet quidquid quærendum est in hac distinctione.

QUÆSTIO CXXXVII.

An ex fine omnes actus pensari debeant utrum boni vel mali dicantur ?

Deinde transeundum est ad quadragesimam distinctionem, quæ sic incipit : *Postea de actibus adjiciendum est*[1].

Et in ista distinctione sunt quatuor capitula secundum quatuor quæstiones quæ hic ponuntur sub duobus membris.

In primo capitulo quæritur, Utrum bona et mala actio differunt specie, vel numero solo ?

[1] II Sententiarum, Dist. XL, cap. A.

In secundo, Utrum opera hominis ex effectu vel fine sint bona vel mala?

In tertio, Utrum omnes actus boni vel mali sint ex intentione?

In quarto quædam objiciuntur contra hoc et solvuntur.

MEMBRUM I.

Utrum bona et mala actio differant specie, vel numero solo[1] *?*

Ad primum sic objicitur logicis rationibus :

Forma specifica non transmutatur circa subjectum, sed accidentalis transmutatur : quia qui est homo, semper est homo et non transmutatur a specie humanitatis : accidens autem est quod adest et abest præter subjecti corruptionem. Sed actio quæ est ad formam virtutis determinata, et est forma virtutis informata, numquam potest esse informata forma vitii, nec e converso. Ergo videtur, quod actio bona et mala differant specifica differentia, et non numero solum vel accidente : differentia enim numero constituuntur per accidens convertibile, sicut dicunt Boetius et Algazel in *Logica* sua.

Contra. Contra :

1. Quæcumque uni et eadem in specie adsunt et absunt, accidentia sunt, et faciunt differentiam per accidens. Actio voluntaria una est secundum speciem : quia actio voluntatis sicut omnis actio intelligentiæ una est secundum speciem, et omnis actio memoriæ, et aliquando bona et aliquando mala : ergo bonum et malum non faciunt in ea differentiam specificam, sed numeri et accidentis.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod bonæ et malæ actiones et differunt specie, et differunt proprio, et differunt accidente. Specie differunt : quia diversis habitibus eliciuntur ex potentia voluntatis, quibus ad diversas species informantur. Unde diversus specie est actus castitatis et luxuriæ. Et similiter diversus specie est actus misericordiæ et obdurationis, qui claudit viscera in pauperem. Differunt etiam proprio : quia sicut dicit Boetius in *Topicis* : « Omne proprium manat de substantialibus, et eadem substantialia non possunt esse constituentia opus virtutis, et opus vitii. » Et propter hoc opus virtutis statim efficitur honestorum et laudabilium bonorum : opus autem vitii inhonestorum et vituperabilium, quæ proprietatibus differunt. Differunt etiam accidente : quia penitus aliæ sunt circumstantiæ operis virtutis, et operis vitii. Propter hoc opus virtutis pulchrum, et opus vitii fœdum dicitur, quæ sunt differentiæ per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo differunt specie, quia differunt forma virtutis et vitii : quæ sunt specie differentes, sicut dictum est.

Ad id quod contra objicitur, dicendum quod actio voluntaria non facit nisi convenientiam in genere : et sub illo genere differunt specie actus virtutum, et actus vitiorum et proprio et accidente. Ad object.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XL, Art. 1. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

MEMBRUM II.

Utrum opera hominis ex affectu vel fine sint bona vel mala? et, Utrum omnes actus boni vel mali sint ex intentione[1]*?*

Secundo quæritur, Utrum omnia opera hominis ex affectu vel fine sint bona vel mala?

Quam quæstionem Magister disputat secundum diversas opiniones.

1. Prima opinio est illorum qui dicunt, quod omnis actio voluntatis indifferens est. Et ratio eorum talis est : Indifferens enim est quod potest bene et male fieri : omnis actus voluntatis potest et bene et male fieri : ergo indifferens est. Non ergo bonus vel malus nisi ex intentione et fine.

2. Adhuc, Ambrosius in libro I *Officiorum* : » Affectus tuus nomen tuo operit imponit[2]. »

3. Adhuc, Augustinus super Psalmum CI, qui est primum *Benedic*, dicit sic : « Bonum opus intentio facit, intentionem fides dirigit. Non valde attendas quid homo faciat, sed cum facit quid intendat. »

4. Adhuc, Augustinus *super Joannem* : « Quod quis invitus vel necessitate facit, non bene facit : quia non bona facit intentione. » Ergo videtur, quod intentio facit bonum opus.

5. Adhuc, Augustinus super illud epist. I Joannis, IV, 18 : *Timor non est in charitate*, sic dicit : « Servilis timor non est in charitate, in quo quamvis credatur Deo, non tamen in Deum. Nemo enim invitus bene facit, etiamsi bonum est quod facit. »

6. Adhuc, Augustinus ad idem in libro *contra mendacium* : « Omnes actus secundum intentionem et causam judicandi sunt boni vel mali[3]. »

Contra : Sed con

1. Augustinus in eodem : « Ea quæ constat esse peccata, nullo bonæ causæ obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda sunt. »

2. Adhuc, Idem in eodem : « Justitia merito punit eum, qui dicit se subtraxisse superflua diviti, ut præberet pauperi. Et falsarium judicat, qui alienum corrumpit testamentum, ut is esset hæres qui facturus inde fuerat eleemosynas largas, non ille qui nullas, qui tamen in testamento hæres constitutus est. Et condemnat etiam eum, qui adulterium fecit, ut per illam cum qua fecit, hominem a morte liberaret. » Et objicit Augustinus ibidem sic : « Sed dicet aliquis : Ergo æquandus esset fur quilibet ei furi qui misericordiæ voluntate furatur. » Et solvit statim sic subdens : « Sed quis hoc dixerit ? Sed horum duorum non ideo est quisquam bonus, quia pejor unus. »

Solutio. Hæc quæstio in præhabitis disputata et determinata est : quia quædam mox nominata sunt mala, quæ per rationem suam conjuncta sunt malo, et non possunt bono fine fieri, quia in eis semper est voluntas ad malum tendens : licet stulte aliquando ratio agentis præstituat sibi bonum finem : ipsum enim opus finis est voluntatis, quod semper malum est. Et ideo dicitur, Eccli. XXXIV, 24 : *Qui offert sacrificium ex substantia pauperum, quasi qui victimat filium in conspectu patris sui.* Et hoc etiam dicit Augustinus in libro *contra mendacium*, ubi dicit omnes actus secundum intentionem et causam esse judicandos bonos vel malos. Et statim excipit : « Præter Soluti

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XL, Art. 2. Tom. XXVII novæ editionis nostræ.

[2] S. Ambrosius, Lib. I Officiorum, cap. 30.

[3] S. Augustinus, Lib. contra mendacium, cap. 7.

quosdam qui ita mali sunt, ut numquam possent esse boni, etsi bonam videantur habere causam et intentionem. » De quibus dicit Philosophus, quod conjuncti sunt malo fine inseparabili : quia mox nominata sunt mala. Ex omnibus his colligitur, quod in bonis et indifferentibus actibus intentio nomen operi imponit, sed in actibus per se malis nullo modo : quia intentione bona nullo modo possunt fieri, ut dictum est.

Dicendum ergo, quod actus voluntatis secundum quod voluntas potest bene et male fieri, sed postquam jam informatus est forma vitii non potest bene fieri.

Et sic patet solutio ad totum, scilicet per duplicem intentionem, intendentis, et operis. Intentione operis per se mala numquam possunt fieri bene, licet stulta intentione intendentis possint habere figuram bonæ intentionis, ad quam tamen opus non potest ordinari.

Et sic procedunt omnes auctoritates, Ambrosii scilicet et Augustini. Illa enim intentio voluntas est cum fine operis scilicet.

Ex his patet etiam quod tertio et quarto quærendum est.

Quæst. Ratione tamen horum quæritur, Utrum aliquis actus secundum theologos sit indifferens ?

Videtur enim, quod non : quia indifferens videtur esse otiosum. Otiosum autem est, ut dicit Gregorius, quod caret ratione justæ necessitatis et piæ utilitatis. Et hoc condemnat Dominus, Matth. XII, 36 : *Omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die judicii.* Ergo otiosum condemnat pro peccato : et sic nihil videtur esse indifferens apud Theologos.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod otiosum et indifferens non sunt idem. *Otiosum* enim redimit tempus inutiliter. *Indifferens* autem æqualem habet potentiam ad bonum et ad malum. Et sic otiosum est peccatum, indifferens vero non. Anselmus super illud Matthæi, v, 26 : *Non exies inde, donec reddas novissimum quadrantem :* « Quid facies in illo die, quando de toto tempore vitæ tuæ non relinquitur momentum quod non exigatur a te qualiter sit expensum ? »

Et sic patet solutio hujus quæstionis.

QUÆSTIO CXXXVIII.

De differentiis actuum secundum intentionem bonam vel malam.

Deinde transeundum est ad distinctionem XLI libri II *Sententiarum*, quæ sic incipit : *Cumque intentio, ut supra dictum est, bonum opus faciat.*

Et in hac distinctione Magister de differentiis actuum tractat secundum intentionem bonam vel malam.

Et sunt in ea tres quæstiones.

Prima est, Utrum mensuretur actio intentione et fide et charitate, dirigentibus actionem ?

Et concesso quod sic, secundo objicit in contrarium et solvit, et adhuc inducit aliam solutionem secundum alios.

Tertio quærit, Utrum omne peccatum sit voluntarium ?

Et secundum hoc ordinabimus quæstiones.

MEMBRUM I.

Utrum actio mensuretur intentione, fide, et charitate, dirigentibus actionem[1] ?

Ad primum proceditur sic :

1. Bernardus in libro de *Libero arbitrio et gratia* : « Intentio sufficit ad meritum, bonum opus requiritur ad exemplum. » Videtur ergo, quod ad quantitatem meriti nihil facit opus, sed tantum intentio in fide et charitate.

2. Adhuc, In præcedenti distinctione habitum est, quod dicit Augustinus in præfatione ad Psalmum xxxi, quod « intentio bonum opus facit, et intentionem fides et charitas dirigunt. »

3. Adhuc, Super illud Psalmi xxxi, 5 : *Dixi* : *Confitebor adversum me*, Glossa : « Voluntas pro opere computatur. » Cum ergo, ut dicit Augustinus, intentio nihil aliud sit quam voluntas cum fine, videtur quod intentio sufficit ad meritum, et non requiritur opus.

4. Adhuc, Super illud Psalmi cxxv, 5 : *Quod seminant in lacrymis*, dicit Glossa : « Ad quæ sufficit voluntas, si desit facultas. » Ex hoc argue ut prius.

5. Adhuc, Objiciunt quidam per rationem sic : Meritum et demeritum maxime consistunt in eo quod in nostra est potestate. Nihil ita in nostra potestate est sicut ipsa voluntas, ut dicit Augustinus in libro de *Libero arbitrio*[1]. Ex hoc argue ut prius, et conclude, quod opus necessario non exigitur ad meritum.

6. Adhuc, Objiciunt alii per rationem sic : Deus nos omnes æqualiter creavit ad sibi serviendum : ergo potestatem merendi in aliquo posuit, quod quilibet habet in sua potestate, pauper scilicet et dives, sanus et infirmus : et hoc nihil aliud est nisi voluntas : ergo totum meritum consistit in devotione voluntatis, et non in exterioribus operibus.

7. Adhuc, Super illud Lucæ, xxi, 3 : *Vidua hæc pauper plus quam omnes misit*, scilicet in gazophylacium, Glossa : « Merito piæ intentionis sunt opera accepta. » Et ibidem alia Glossa : « Non quantum, sed ex quanto Deus considerat. » Et ex hoc sequitur idem, quod penes intentionem est meritum, et non penes opus.

Ulterius quæritur, Si in malis sic sit, quod etiam penes intentionem tantum sit malum vel demeritum ? Quæst.

Et videtur, quod sic.

1. Super illud Psalmi lvii, 3 : *In corde iniquitates operamini : in terra injustitias manus vestræ concinnant*, dicit Glossa : « Si vis et non potes, Dominus factum reputat. » Ergo videtur, quod etiam in malis sola voluntas sufficit ad demeritum, non opus.

2. Adhuc, Super illud Levitici, xv, 19 : *Mulier quæ redeunte mense patitur fluxum sanguinis*, dicit Glossa : « Voluntas pro facto reputatur. » Ergo in bonis et in malis nihil operatur ad meritum et demeritum præter intentionem.

Contra : Sed cont.

1. Jacobi, ii, 20 : *Fides sine operibus mortua est*. Glossa : « Quibus reviviscit. » Ergo videtur, quod ad meritum faciant opera exteriora, et quod fides dirigens intentionem sine operibus nihil valet.

2. Adhuc, Gregorius super illud Joannis, xiv, 23 : *Si quis diligit me*, etc. « Charitas magna operatur, si est. Si vero operari renuit, charitas non est. » Ergo videtur, quod nec charitas, nec intentio prosint sine operibus.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XLI, Art. 1 et 4. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[1] S. Augustinus, Lib. de Libero arbitrio, cap. 12.

3. Adhuc, II ad Corinth. VIII, 10 et 11 : *Hoc vobis utile est, qui non solum facere, sed et velle cœpistis ab anno priore. Nunc vero et facto perficite, ut quemadmodum promptus est animus voluntatis, ita sit et perficiendi ex eo quod habetis.*

4. Adhuc, II ad Corinth. IX, 6 : *Qui parce seminat, parce et metet.* Et loquitur de operibus eleemosynarum. Ergo videtur, quod secundum opus exterius mensuretur meritum vel demeritum.

5. Adhuc, Matth. XXV, 34 et 35, condemnatio impiorum et salus bonorum ponitur in operibus. Dicitur enim : *Venite, benedicti Patris mei... Esurivi, et dedistis mihi manducare.* Aliis autem, ℣. 41 et 42 : *Discedite a me, maledicti, in ignem æternum...Esurivi enim, et non dedistis mihi manducare.* Ergo videtur ut prius.

6. Adhuc, I Joan. III, 18 : *Filioli mei, non diligamus verbo, neque lingua, sed opere et veritate.* Et supra, ℣. 17 : *Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in eo ?*

Ex omnibus his accipitur, quod meritum secundum veritatem est in opere, et secundum rationem in intentione quam dirigit fides et charitas.

Solutio. Solutio. Ad omnia solvendum est per distinctionem. Habenti enim bonam intentionem, fide directam, et charitate formatam, aut suppetit facultas operis, vel non. Si suppetit facultas, numquam sufficit intentio in bonis, nec est vera intentio. Quia cum intentio sit voluntas cum fine, et finis voluntatis sit opus, et voluntas non pervenit ad opus, non est completa intentio. Si vero facultas non suppetit, tunc pro certo sufficit intentio ad præmium vitæ æternæ. Quod enim in nostra potestate non est, non requirit Deus a nobis. Et sic intelligitur, quod vidua plus posuit, quia cum majori affectu posuit.

Similiter duplex est præmium, substantiale scilicet, et accidentale. Substantiale est beatitudo æterna, cujus quantitas est secundum quantitatem charitatis et fidei dirigentis intentionem. Accidentale est in multis operibus gloriari quæ in honorem Dei facta sunt, et illud consistit in operibus tamquam in causa meritoria, sicut patet in parabola, Matth. XXV, 24 et seq., de servo pigro cui abstulit dominus talentum, et jussit eum projici in tenebras exteriores : servo autem fideli jussit addi, et intrare in gaudium domini sui.

Et sic patet solutio ad utramque partem objectam.

Et sic etiam de mala intentione, quod distinguatur est solvendum.

MEMBRUM II.

Utrum bonum et malum sint in opere ex intentione, vel ex ipso opere[1] ?

Secundo, Quæritur circa secundum capitulum ejusdem distinctionis, quod sic incipit : *His autem objicitur.* Utrum bonum et malum sint in opere ex intentione, vel ex ipso opere ?

Et videtur, quod ex intentione.

1. Matth. XII, 35, dicitur de utroque : *Bonus homo de bono thesauro,* scilicet cordis sui, *profert bona : et malus homo de malo thesauro profert mala.* Glossa : « Thesaurus cordis intentio est, ex qua Dominus judicat opera. » Ergo videtur, quod bonum et malum sint in opere ex intentione, et non ex ipso opere.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XLI, Art. 2. Tom. XXVII, hujusce novæ editionis.

2. Adhuc, Quidam hoc arguunt a minori : Minus enim videtur, quod bonum possit fieri malum per intentionem, quam e converso : quia Deus pronior est ad miserendum, quam ad condemnandum. Sed bonum potest fieri malum per corruptam intentionem, ut credere in Deum mala intentione, et dare eleemosynam mala intentione. Ergo multo magis malum potest fieri bonum per intentionem : et sic iterum bonum et malum sunt in opere ex intentione.

3. Adhuc, In exemplis Bibliæ invenitur hoc Exodi, III, 22 : *Spoliabitis Ægyptum.* Qui enim asportabant vestes et vasa intentione obediendi Domino, videntur bene fecisse. Et sic videtur, quod furtum possit fieri bona intentione. Ex hoc sequitur ut prius.

Sed contra. CONTRA :

In antehabitis dictum est in distinctione XL, in illo cap. *Sed Augustinus evidentissime docet*, quod multa sunt quæ numquam possunt bene fieri, nec per aliquam intentionem bonam, quæ scilicet mox nominata sunt mala et per se mala, ut ibidem determinatum est.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod ex sola intentione non est bonum et malum in opere : sed sicut dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus* : « Bonum est ex una et tota et sola causa : malum autem omnifariam [1]. » Hoc est dictum, quod bonum in opere est ex omnibus causis bonitatis, sicut ex virtutis forma elicientis actum, et omnibus circumstantiis operis, et voluntate, et fine. Malum autem causatur ex corruptione cujuslibet istorum etiam singulariter : quodlibet enim corruptum causat malum.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod intentio confert aliquid bonitati, sed non totam bonitatem . sed cum sit radix boni operis, influit bonitatem suam super opus, sed non totam operis bonitatem, sicut quælibet causa influit suam causalitatem super causatum. Et sic intelligitur Glossa super Matthæum.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod ibi non est locus a minori : sed sicut jam dictum est, facile est recedere a medio, sed difficile est invenire medium : ita facile est recedere a medio virtutis, et difficile invenire virtutem sive medium attingendi virtutem, et facile divertere.

Ad 3. AD ULTIMUM dicendum, quod ibi non fuit furtum, sed voluit Dominus transferre dominium rerum illarum ad Hebræos, maxime propter remunerationem laboris gravis luti et lateris in Ægypto.

MEMBRUM III.

Utrum intentio quantitatem operi imponat, scilicet quod tantum mereatur homo, quantum intenderit, vel non [2] *?*

DEINDE ratione ejus quod dicit Magister in illo cap. *Alii vero qui trifariam distinctionem actuum faciunt*, quæritur, Utrum intentio quantitatem dat operi, scilicet quod tantum mereatur homo, quantum intendit, vel non ?

Et videtur, quod sic. Matth. XII, 35 : *Bonus homo de bono thesauro*, scilicet cordis sui, *profert bona.* Ibi Glossa Bedæ : « Quantum boni intendis, tantum facis.» Et ibidem : *Malus homo de malo thesauro*, scilicet cordis sui, *profert mala*, Glossa Bedæ : « Quantum malum intendis, tantum facis. » Ergo videtur, quod in utroque, scilicet bono et malo, intentio quantitatem dat operi.

Sed contra. CONTRA :

1. Supra in distinctione XXXVIII di-

[1] S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum. Dist. XLI, Art. 3. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

ctum est et probatum, quod aliquis per errorem intendit peccare per fornicationem venialiter, sicut Græci, qui dicunt fornicationem non esse peccatum mortale. Secundum hoc ergo fornicator peccaret venialiter : quod falsum est et hæreticum, quia contra Scripturam est.

2. Adhuc, Secundum hoc quilibet posset dicere : Non intendi malum cum malum facit, sicut dicitur, Joan. XVI, 2 : *Venit hora, ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se præstare Deo.* Et hic error est pessimus.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod ad hoc in præhabitis conveniens solutio data est, scilicet quod duplex est intentio : operis, et intendentis. Secundum intentionem operis verum est quod hic dicitur, quia illa quantitatem dat merito : secundum enim devotionem fidei et charitatis ex qua aliquis aliquid facit, tantum meretur. Et similiter est in malo : secundum quantitatem contemptus quo Deum contemnit, tantum peccat. Unde antiqui Magistri dixerunt, quod homo elevando calamum potest peccare mortaliter, quando fit in contemptum et in vitium Dei. Tamen Altisidorensis aliquantulum aliter dixit, sed intendens idem dicere. Dixit enim, quod quando dicitur : Quantum intendis, tantum facis : quod *quantum* et *tantum* possunt sumi nominaliter, vel adverbialiter. Adverbialiter ut sit sensus, ex quanta fide et ex quanta charitate : quia præpositio cum ablativo transit in vim adverbii, sicut manu te percussi, id est, manualiter te percussi. Nominaliter tunc potest redire ad supradictam distinctionem, scilicet de intentione operis, et de intentione intendentis. Secundum intentionem ergo operis sic verum est : sed secundum intentionem intendentis sic non verum est : quia illa erronea est.

Et sic procedunt duæ objectiones factæ in contrarium.

CONTRA omnia tamen ista, scilicet quod fides intentionem dirigat, et charitas informet in bonis, quidam objiciunt sic : dicentes,

1. Quod ratio per seipsam sufficit dirigere intentionem : unde fides non requiritur.

2. Similiter, Charitas inest secundum affectum, non secundum adspectum : adspectus autem est dirigere, et non affectus.

ADHUC quærunt, Quare spes non ponitur inter dirigentia, cum sit una de tribus theologicis virtutibus? Quæst.

SOLUTIO. Dicendum, quod sine dubio fides intentionem dirigit, et charitas informat, et quantitatem dat operi. Solutio.

ET QUOD objicitur de ratione, dicendum quod ratio non informata fide non sufficienter dirigit : quia finem verum non ostendit quem fides ostendit. In finem enim beatitudinis dirigit fides, erigit spes, ducit charitas. Et ideo dicitur *fides substantia rerum sperandarum* [1], Glossa, id est, fundamentum : quia facit subsistere res sperandas in nobis sicut finem omnium operum nostrorum et meritorum. Et sicut Glossa ibidem dicit, intelligitur de fide quæ per dilectionem operatur. Ad 1.

ET QUOD objicitur de charitate, jam dictum est, quia charitas dirigit in æternam beatitudinem quasi adhibendo vim motivam et incitativam et tractivam per affectum ad progrediendum. Osee, XI, 4 : *In funiculis Adam traham eos, in vinculis charitatis.* Unde in primo capite istius distinctionis multa adduntur, quod extra fidem nulla virtus sit, et nullum bonum meritorium : quia dicit Augustinus, et ibi inducitur : « Quod in fide non fit, et ad charitatem non refertur, non fit quemadmodum oportet. » Et ideo dicitur in Glossa super illud Psalmi LXXXIII, 4 : *Passer invenit sibi do-* Ad 2.

[1] Ad Hebr. XI, 1.

mum, quod qui pullos bonorum operum extra Ecclesiam facit, et in nido Ecclesiæ non collocat tamquam in altari, pulli conculcantur, et non sufficiunt ad sacrificium Domini.

Ad quæst. QUOD AUTEM quæritur de spe, jam dictum est, quod spes in illa intentione erigit : et isti sunt funiculi charitatis, quibus trahit hominem Deus, et tendere facit in beatitudinem. Et ideo dicit Augustinus in libro *Sententiarum Prosperi :* « Ubi deest agnitio æternæ veritatis, falsa virtus est, etiam in optimis moribus. » Ad Roman. XIV, 23 : *Omne quod non est ex fide, peccatum est.* Unde dicitur in eodem capitulo istius distinctionis, et est Augustini verbum, quod illi qui sunt extra fidem, multa possunt facere de genere bonorum, sicut Judæi et Sarraceni, sed nihil possunt remunerabile ad vitam æternam. Possunt etiam facere utilia, propter quæ disponuntur et vicinantur ad salutem. Possunt facere signa boni, per quæ ædificant proximum. Possunt etiam facere opera misericordiæ, quibus juvant proximum. Et hæc non sunt perfecte bona nisi fiant intentione quam fides dirigit, et charitas informat, sicut dictum est.

QUOD autem ulterius esset quærendum, Utrum omne peccatum sit voluntarium ? In libro II *Sententiarum*, distinct. XXIV, quæstione de *libero arbitrio et voluntate* disputatum est multum : et ibi requiratur [1].

QUÆSTIO CXXXIX.

De voluntate et ejus actu.

Deinde transeundum est ad quadragesimam secundam distinctionem libri II *Sententiarum*, quæ sic incipit : *Cum autem voluntas mala et actio peccata sint.*

In qua Magister duo quærit.

Primum est, Utrum voluntas et actus qui causatur a voluntate, sint unum peccatum in eodem, vel duo ?

Secundum est, Quod distinguit modos peccatorum in illo capitulo, *Modi autem peccatorum.*

Circa primum quærit duo. Primum est illud quod dictum est, Utrum voluntas et actus sint unum peccatum in eodem ?

Secundum est, Cum peccatum transivit in actum et perfectum sit, utrum secundum aliquid maneat in anima usque post perfectam pœnitentiam ?

MEMBRUM I.

Utrum voluntas et actus qui causatur a voluntate sint unum peccatum in eodem, vel duo [2] ?

Ad primum objicit Magister in *Littera* tribus argumentis.

[1] Cf. II Sententiarum, Dist. XXIV. Tom. XXVII editionis nostræ Opp. B. Alberti.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XLII, Art. 1. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

1. Primum est hoc : Voluntas et actus duo quidem sunt, ut constat : aut ergo sunt duo quæ sunt peccata, aut sunt duo quæ non sunt peccata. Si sunt duo quæ sunt peccata, habetur propositum, quod voluntas et actus duo peccata sunt in eodem. Si sunt duo quæ non sunt peccata, voluntas non erit peccatum, quod est contra Augustinum, qui dicit quod omne peccatum est adeo voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum. Adhuc, hoc erit contra prius determinata. Dictum est enim, quod voluntas cum fine est intentio : sed finis est opus voluntatis intendentis et ipsum causantis : sed causa perfectior est suo effectu : ergo voluntas magis erit peccatum quam actus : ergo duo sunt peccata actus et voluntas.

2. Adhuc, Quæ pluribus prohibitionibus prohibentur, diversa peccata sunt, et non unum. Exod. xx, 15 et 17, una prohibitio est : *Non furtum facies :* et alia, *Non concupisces.* Ergo ista sunt diversa, et non unum.

3. Adhuc, Super illud Psalmi LXVIII, 28 : *Appone iniquitatem super iniquitatem eorum* : dicit Glossa, quod « iniquitas super iniquitatem ponitur, quando iniquitas actus ponitur super iniquitatem voluntatis : » et sic iterum sequitur quod prius.

4. Adhuc, Super illud Apostoli, ad Roman. I, 29 : *Repletos omni iniquitate,.. plenos invidia, homicidiis* [1], *contentione et dolo :* dicit Glossa, *Homicidiis* dicitur in plurali, quia aliud est homicidium voluntatis, et aliud operis.

5. Adhuc, Objicit Magister reducendo ad inconveniens : quia si utrumque unum est in eodem, tunc quando aliquis voluntatem haberet occidendi, et postea occideret, non pro alio reus esset cum actu occideret, quam cum occideret voluntate.

Contra : Sed contra.

Unum peccatum est pro quo una pœnitentia secundum ordinem Ecclesiasticum injungitur : sed una pœnitentia injungitur pro voluntate et actu : ergo unum peccatum sunt.

Solutio. Dicendum, quod in veritate voluntas et actus duo quidem sunt, sed sunt unum peccatum duplex per malitiam voluntatis et per malitiam operis, Et est sententia Magistri Præpositivi et bona. Et rationem assignabat, quia si quilibet actus interior et exterior deberet assignari pro peccato diverso, nimis grave esset opus peccatorum. Et dabat exemplum : Si quando surgit aliquis ad furandum vel ad occidendum, quilibet passus esset sic speciale peccatum. Et ideo dicebat, quod totum a principio voluntatis malæ usque in finem perfectionis operis est unum peccatum multiplex. Et propterea dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, quod « bonum est ex una sola et tota causa, malum autem est secundum omnifariam [2]. » Solutio.

Et per hoc patet solutio ad utramque partem objectorum, quod unum peccatum est in substantia, et multiplex in deformitate.

MEMBRUM II.

Utrum peccatum quod transivit in actum et perfectum est, secundum aliquid scilicet reatum maneat in anima usque post perfectam pœnitentiam ? et, Quis sit ille reatus, et in quo fundatur [3] *?*

Secundo quæritur, Cum peccatum transivit in actum et perfectum sit, utrum

[1] Vulgata habet *homicidio.*

[2] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

[3] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XLII, Art. 2. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

secundum aliquid maneat in anima usque post perfectam pœnitentiam?

Magister dicit in *Littera*, quod secundum reatum maneat.

Quæritur ergo, quis sit ille reatus, et in quo fundatur?

1. Ex peccato enim perpetrato non remanent nisi duo in anima : dispositio, et habitus, sicut ex quolibet actu morali vitii et virtutis ista duo manent in anima. Dicit enim Aristoteles in II *Ethicorum*, quod non sunt nisi tria in anima : passiones, potentiæ, et habitus. Et constat quod reatus non est potentia, neque passio : relinquitur ergo, quod sit dispositio vel habitus : ergo reatus erit dispositio vel habitus.

2. Adhuc, Super illud Apostoli, ad Roman. I, 29 : *Repletos omni iniquitate*: dicit Fulgentius, quod « notæ peccatorum remanent in anima et macula, ex quibus anima efficitur maculosa. » Numquid ergo talis reatus macula est? Hoc non videtur : quia reatus dicit obligationem, macula vero deformitatem : et sic videtur, quod macula non sit reatus.

3. Adhuc, Duplex est macula, scilicet polluens, et deformans : sicut etiam corporalis macula duplex est : una inficiens, sicut pollutio ex luto : et altera deformans, sicut mutilatio. Videtur ergo, quod reatus manet in tali macula ex quo reatus non transit.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod reatus fundatur in macula : quia ex macula obligatur homo ad pœnam æternam : cum peccatum relinquit habitum et dispositionem in anima, et pondere illius trahit ad aliud peccatum simile illi, ut dicit Gregorius, sed non obligat ad pœnam. Sed de hoc sufficienter disputatum est super distinctionem XXXVII libri II *Sententiarum*.

Tamen notanda est distinctio Magistri in *Littera* de reatu, scilicet quod reatus in Scriptura aliquando accipitur pro culpa, aliquando pro obligatione pœnæ æternæ vel temporalis. Dicit enim Augustinus, quod crimen est, quod est dignum accusatione et damnatione æterna. Veniale autem, quod hominem usque in reatum perpetuæ mortis non gravat : verumtamen pœnam meretur, sed facile indulgetur.

Sed de omnibus istis in præhabitis in tractatu de divisione peccati in veniale et mortale satis sufficienter et disputatum et determinatum est : et ideo superfluum esset hic repetere.

Et sic per distinctionem reatus, maculæ, dispositionis, et habitus, patet solutio objectorum : quia secundum illam distinctionem procedunt.

MEMBRUM III.

De modis peccatorum, et incidenter quod non sint plura peccata capitalia quam septem [1] *?*

Quod autem postea quærendum esset de modis peccatorum, in antehabitis sufficienter, scilicet in distinctione XXXIX libri II *Sententiarum* [2], et in tractatu XIX *Summæ theologiæ*, quæst. 123, disputatum est, ubi agitur de differentiis actuum, de commisso, et omisso, et negligentia : nec ista oportet hic iterare : quia facile est ibi requirere.

Unde non remanet hic inquirere, nisi qualiter sint peccata septem capitalia, et non plura, sicut dicit Gymnasius super Exodum.

Hæc enim videntur esse plura.

1. Proverb. VI, 16 et seq., super illud:

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XLII, Art. 6. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] Cf. editionem nostram Opp. B. Alberti. Tom. XXVII.

Sex sunt quæ odit Dominus, septimum detestatur anima ejus : oculos sublimes, etc. Ibi Glossa dicit, quod ibi Salomon enumerat sex criminalia peccata, quæ comparatione discordiam seminantis minora esse dicit. Tamen nullum ibi enumerat de istis. Ergo videtur cum ibi enumerat sex, et hic septem, quod capitalia peccata tredecim sunt, et non septem tantum.

2. Adhuc, Vitium amplioris est divisionis quam virtus : quia vitium fit omnifariam, virtus autem ex una sola et causa tota, ut dicit Dionysius [1]. Sed septem sunt virtutes, quatuor scilicet cardinales, et tres theologicæ : ergo multo sunt plura vitia.

3. Adhuc, Dicit Aristoteles in II *Ethicorum*, quod quælibet virtus cardinalis media est duarum malitiarum : ergo ad minus octo erunt capitalia.

o. Solutio. Dicendum, quod superius in tractatu de *septem vitiis capitalibus* de omnibus istis disputatum et determinatum est, ubi etiam dictum est quare septem sunt, et qualiter multiplicantur per objecta quæ sunt fines. Et ibi etiam dictum est, quæ et quot filiæ oriuntur ex quolibet.

Ad primum dicendum, quod Salomon ibi non proprie enumerat septem capitalia peccata, sed enumerat ea quæ conturbant communicationem hominum et cohabitationem. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod vitium bene amplioris divisionis est quam virtus : sed non omne vitium capitale est. Ad 2.

Similiter respondendum est ad sequens : quia verum est, quod quælibet virtus cardinalis media est duarum malitiarum : sed non quælibet malitia vitium capitale est, licet sit vitium oppositum illi virtuti quam circumstat sicut extremum : quia in extremis est vitium, virtus autem est in medio : medium vero conservans est in omnibus quæ ex contrariis composita sunt. Ad 3

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.



TRACTATUS XXIII.

DE PECCATO IN SPIRITUM SANCTUM.

Et quia jam dictum est de differentiis actuum et peccatorum, transeundum est ad distinctionem XLIII libri II *Sententiarum*, quæ sic incipit : *Est præterea quoddam genus peccati cæteris gravius et abominabilius, quod dicitur peccatum in Spiritum sanctum.*

Hîc ultimo inter differentias peccatorum quærendum est de peccato in Spiritum sanctum : eo quod hoc gravissimum est.

QUÆSTIO CXL.

De peccato in spiritum sanctum.

MEMBRUM I.

Quid sit peccatum in Spiritum sanctum [1] ?

Ad primum proceditur sic :

Consuevit poni hæc diffinitio, et est Augustini : « Peccatum in Spiritum sanctum est perseverans malitia cordis impœnitentis. »

In *Littera* Magister assignat aliam quæ etiam dicitur esse Augustini, quanrum hæc una est : « Peccatum in Spiritum sanctum est consuetudo peccandi, qua Dei metus amittitur, et contemptus incurritur.

Contra primam arguitur sic : quia

1. Secundum illam videtur, quod non sit peccatum in Spiritum sanctum nisi obstinatio : quod falsum est : quia plu-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XLIII, Art. 1. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

res sunt species ejus, sicut postea patebit. Videtur ergo, quod nulla sit definitio.

2. Adhuc, Objicitur contra secundam : In quolibet enim actu iteratus actus inducit consuetudinem : et si est mortale, et non dimittitur propter timorem Dei, inducit amissionem metus Dei : et similiter si non dimittitur propter præceptum et præcipientem, inducit contemptum præcepti et præcipientis : secundum hoc ergo peccatum in Spiritum sanctum non esset separatum ab aliquo mortali peccato : quod falsum est : definitio ergo illa non valet.

3. Adhuc, Videtur nullum peccatum specialiter esse in Spiritum sanctum : quia sicut est una substantia trium, ita est una bonitas in quam peccatur a quolibet peccante mortaliter : ergo videtur, quod nullum peccatum sit in Spiritum sanctum quod non sit in Patrem et Filium.

Contra :

Sed contra. Spiritui sancto attribuuntur remissiva peccati, sicut est communio sanctorum, gratia sanctificans Ecclesiam, bonitas, misericordia, et hujusmodi : ergo sicut est peccatum in Patrem quod est contra attributum Patris quod est potentia, et vocatur peccatum ex infirmitate, quod minimum omnium dicitur : et sicut est peccatum in Filium cui attribuitur sapientia, quod peccatum dicitur ex ignorantia : ita est peccatum in Spiritum sanctum, scilicet cui attribuitur bonitas et gratia, quod dicitur esse ex certa malitia, et nullum habet colorem excusationis, sicut dicit Præpositivus. Et hoc concedendum est. Certa autem malitia semper quasi duo habet adjuncta, scilicet mentis obstinationem qua Dei metus amittitur, et contemptus Dei incurritur, et hæc ponuntur in secunda diffinitione : et secundum est ipsa perseverans cordis impœnitentis malitia, et hoc dicit prima definitio.

Et sic patet qualiter definitiones duæ præhabitæ accipiuntur.

Ad 1. Ad id ergo quod contra primam objicitur, dicendum quod falsum est : quia pluribus aliis peccatis adjunctum est quod perdurat in peccatis, sicut obduratio, et sicut finalis impœnitentia, et hujusmodi.

Ad 2. Ad id quod contra secundam objicitur, dicendum quod licet iteratus actus inducit consuetudinem peccandi, tamen non inducit obstinationem : quia multi qui habent consuetudinem peccanti, propositum habent pœnitendi : sed obstinatus habet propositum non pœnitendi. Unde Augustinus : « Obstinatio est induratæ mentis in malitia pertinacia, per quam fit homo impœnitens. »

Ad 3. Aliud solvitur in solutione membri.

MEMBRUM II.

Quæ sint differentiæ hujus peccati secundum Augustinum [1] *?*

Secundo quæritur, Quæ sint differentiæ hujus peccati secundum Augustinum?

Enumerant autem statim tres, scilicet obstinationem, desperationem, et impœnitentiam finalem. Et de istis est disputandum et quærendum.

Et videtur, quod *desperatio* non sit peccatum in Spiritum sanctum :

1. Potest enim aliquis desperare ex cordis infirmitate, sicut multi desperant : et ille peccat in Patrem, sicut paulo ante dictum est : et sic videtur, quod desperatio non sit peccatum in Spiritum sanctum, sed in Patrem in hoc casu.

2. Adhuc, Similiter videtur de *obstinatione* : quia multi obstinantur in pec-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XLIII, Art. 4. Tom. XXVII novæ editionis nostræ.

catis in quæ incidunt ex infirmitate vel ignorantia : et illi non videntur peccare in Spiritum sanctum, sed in Patrem et in Filium.

3. Eodem modo objicitur de *impœnitentia,* in quam incidunt ex delectatione carnalium peccatorum potius, quam ex certa malitia.

4. Adhuc, Videtur quod pauciores sunt species quam hic ponuntur. Unde, Levit. x, 2, super illud : *Egressus ignis*, Glossa Hesychii : « Peccatum in Spiritum sanctum, est in sceleribus suis usque ad finem vitæ perseverare, de sua salute desperare, et de potentia Salvatoris diffidere. » Ibi non enumerantur nisi duæ, scilicet desperatio, et impœnitentia. Ergo videtur, quod non sint tot sicut hic enumerat.

5. Adhuc, In Spiritu sancto remittente peccata non sunt nisi duo, scilicet misericordia, et justitia. Misericordia in remissione culpæ, justitia in exigentia satisfactionis. Ergo videtur, quod in peccato in Spiritum sanctum non debeant esse nisi duo his opposita : et sic præsumptio est contra justitiam, et desperatio contra misericordiam : et tunc non sunt plura peccata in Spiritum sanctum nisi duo.

6. Adhuc, Non nisi tres virtutes ponuntur quæ ordinant in Deum, scilicet fides, spes, et charitas. Ergo videtur, quod tria debeant esse peccata quæ deformant hominem illum, et non plura, scilicet desperatio contra spem, impugnatio veritatis agnitæ contra fidem, invidentia gratiæ fraternæ contra charitatem.

7. Adhuc, Videtur quod tantum debeant esse duæ species. Augustinus in libro de *Blasphemia* : « Peccatum in Spiritum sanctum per se opponitur illi gratiæ in qua fit remissio peccatorum. » Et hæc est gratia pœnitentiæ, quæ non habet nisi duas partes, scilicet commissa deflere, et flenda non committere. Contra primam est finalis impœnitentia, contra secundam obstinatio. Illæ ergo duæ sunt species peccati in Spiritum sanctum, et non plures.

8. Ulterius, Videtur, quod plures sint quam hic enumerantur. Bernardus in libro de *Præcepto et dispensatione* [1] : « Non est idipsum nolle obedire, et non obedire. Hoc quippe interdum erroris est, nonnumquam et infirmitatis : illud vero odiosæ pertinaciæ, aut contumaciæ non ferendæ, hoc est, non sustinendæ. Quod et ipsum repugnare est et resistere Spiritui sancto. » Et inducit hoc quod dixit Stephanus, Act. vii, 51 : *Dura cervice*, etc., *vos semper Spiritui sancto resistitis : sicut patres vestri, ita et vos.* Et si usque ad mortem perduraverit hæc blasphemia, non est remittenda. Ergo videtur, quod talis inobedientia sit peccatum in Spiritum sanctum : et ita plures sunt species.

9. Adhuc, Videtur quod simulatio pœnitentiæ sit peccatum in Spiritum sanctum. Levit. x, 16, super illud : *Inter hæc, hircum,* etc., Glossa : « Sicut vera pœnitentia veniam promeretur, ita simulata Deum irritat. Hoc autem Sancti irremissibile peccatum et blasphemiam in Spiritum sanctum esse dixerunt. » Ergo videtur, quod simulata pœnitentia sit peccatum in Spiritum sanctum.

10. Adhuc, Videtur quod schisma et hæresis sint peccata in Spiritum sanctum : quia dicit Joannes in secunda canonica, ℣. 9, quod *omnis qui recedit, et non permanet in doctrina Christi, Deum non habet.* Et infra, ℣℣. 10 et 11 : *Si quis venit ad vos, et hanc doctrinam non affert, nolite recipere eum in domum, nec Ave ei dixeritis. Qui enim dicit illi Ave, communicat operibus ejus malignis.* Videtur ergo, quod schisma et hæresis sint peccata in Spiritum sanctum, quæ non remittuntur.

[1] S. Bernardus. Lib. de Præcepto et dispensatione, cap. 14.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod veræ species peccati in Spiritum sanctum, sunt quas Magister assignat in *Littera* ex verbis Augustini, scilicet desperatio, obstinatio, et finalis impœnitentia. Et dicit, quod *obstinatio* est induratæ mentis in malitia pertinacia, per quam fit homo impœnitens. *Desperatio* autem, qua quis diffidit de bonitate Dei. *Finalis* autem *impœnitentia*, qua homo finaliter proponit non pœnitere de peccatis. *Præsumptio*, qua tantum præsumit de misericordia, quod putat Deum peccata non vindicare. In libro autem de *Sermone Domini in monte* Augustinus addit aliam, scilicet impugnationem veritatis agnitæ, et invidentiam fraternæ gratiæ : quæ tamen duo dicit quasdam esse species obstinationis.

Si quis autem per artem vult scire multiplicationem harum specierum, talis potest esse multiplicatio. Ad remissionem peccatorum quædam sunt ex parte remittentis, quædam sunt ex parte ejus cui fit remissio. Ex parte remittentis duo sunt, scilicet misericordia, et justitia. Contra unum illorum est *præsumptio*, contra aliud *desperatio* et *obstinatio*, ex quibus oritur *finalis impœnitentia*, sicut dicitur *in Littera*. Ex parte ejus cui fit remissio, primum est, quod sit in unitate Ecclesiæ. Propter hoc in symbolo Apostolorum dicitur : « Credo in sanctam Ecclesiam, communionem sanctorum, remissionem peccatorum. » Et contra sanctitatem Ecclesiæ in qua fit remissio, est *impugnatio veritatis agnitæ*. Contra communionem sanctorum est *invidentia fraternæ gratiæ*. Et sic species peccati in Spiritum sanctum accipiuntur secundum remissiva sive ex parte Dei, sive ex parte Ecclesiæ in qua fit remissio, sive ex parte ejus cui fit remissio.

..., 2 et 3. Ad prima tria dicendum est, quod licet in talia peccata aliquando aliquis incidat ex infirmitate, vel ignorantia, tamen ipsa peccata numquam sunt ignorantia vel infirmitas : et ideo sunt peccata in Spiritum sanctum, non in Patrem, neque in Filium.

Ad glossam. Hesychii dicendum, quod licet ille non enumeret nisi duas species, sub illis tamen comprehendit alias : quia quod aliquis in sceleribus suis perseverat usque in finem, ex obstinatione venit vel desperatione. Et hoc non est inconveniens, quod una species oriatur ex alia : quia paulo ante dictum est, quod obstinatio est induratæ mentis in malitia pertinacia, per quam fit homo impœnitens. Ad 4.

Ad aliud dicendum, quod verum est quod ex parte remittentis duo sunt, sed ex parte Ecclesiæ in qua fit remissio, et ex parte ejus cui fit remissio, multo plura sunt : et ideo multo plures sunt species. Ad 5.

Ad aliud dicendum, quod nihil valet : quia sicut superius sæpe dictum est, malum multo amplioris divisionis est quam bonum. Licet sint tres virtutes ordinantes, non sequitur tamen, quod tantum tria debeant esse deordinantia, sed multo plura ex corruptione quæ omnifariam incidit. Ad 6.

Ad aliud dicendum, quod non procedit : quia licet tantum duo sunt in pœnitentia per quam fit remissio, tamen multo plura sunt ex parte remittentis, et ex parte Ecclesiæ, et ex parte ejus cui fit remissio, ut dictum est. Ad 7.

Ad dictum Bernardi dicendum, quod nolle obedire, non est peccatum in Spiritum sanctum ex se, sed aliquam conformitatem habet cum pertinacia et invidentia fraternæ gratiæ : et propter talem conformitatem dicit Bernardus hoc quod dicit : non tamen formaliter est peccatum in Spiritum sanctum, nisi sicut omne peccatum mortale est contra sanctitatem Spiritus sancti. Ad 8.

Ad aliud dicendum, quod simulata pœnitentia non est peccatum in Spiritum sanctum, sed hypocrisis mendax quæ evacuat remissionem. Et ex hoc conformitatem habet cum peccato in Spiritum sanctum, scilicet ex parte remittentis. Et ita intelligitur Glossa. Et hoc quod dicitur, Matth. xii, 43, super illud : *Cum immundus spiritus exierit ab homine.* Ad 9.

Augustinus : « Simulata æquitas non est æquitas, sed duplex iniquitas. » Et sic est de quolibet capitalium vitiorum quando simulatum reddit.

Ad 10. Ad ultimum dicendum, quod licet schisma et hæresis conformitatem habeant cum peccato in Spiritum sanctum, ex hoc quod non remittuntur : nihilominus tamen ex specie non opponuntur his ex quibus fit remissio : et ideo non dicuntur peccata in Spiritum sanctum.

MEMBRUM III.

Quæ sunt differentiæ hujus peccati secundum Ambrosium ?

Tertio, Quæritur de assignatione peccati in Spiritum sanctum secundum Ambrosium, quam Magister ponit in illo cap. *De hoc quoque peccato in Spiritum sanctum Ambrosius in libro de Spiritu sancto*[1] *disserens, diffinitam assignationem tradit, dicens.*

Ubi primo occurrit quærere : quia blasphemiam vocat peccatum in Spiritum sanctum.

Et de blasphemia quæruntur quatuor, scilicet primo quid sit?

Secundo, Quæ differentiæ ejus, et quot?

Tertio, Quantum peccatum sit, utrum semper mortale, vel aliquando veniale?

Et quarto, Quare vocatur peccatum irremissibile?

MEMBRI TERTII

ARTICULUS I.

Quid sit blasphemia ? et, Quæ species ejus, et quot ? et, Utrum univoce vel æquivoce an per prius et posterius prædicetur de ipsis ?

Ad primum sic proceditur :

Super epistolam Judæ, ℣. 8 : *Majestatem blasphemant.* Glossa Haymonis : « Omnis blasphemia cavenda est, sed maxime in creatorem. » Ergo videtur, quod omnis blasphemia sit in Deum, et nulla in creaturam.

Adhuc, Ibidem definitio blasphemiæ ponitur sic : « Blasphemia est, per quam de Deo ipso falsa dicuntur. »

Sed contra hoc objicitur : quia sicut jam habebitur in sequenti articulo, tres sunt species blasphemiæ. Prima est cum attribuitur Deo quod ei non convenit. Secunda est cum ab eo removetur quod ei convenit. Tertia, cum attribuitur creaturæ quod soli Deo appropriatur, sicut quod Angelus creet, ut multi dixerunt.

Sed in illa specie nihil attribuitur creaturæ quod ei non convenit. Ergo videtur, quod definitio nulla sit, nec generalis ad omnem speciem : cum enim creaturæ attribuitur quod Dei est, per hoc nihil attribuitur Deo, nec aufertur ab eo.

Solutio. Solutio. Ad hoc dicendum, quod inducta definitio Haymonis datur secundum potissimam sui malitiam et esse, non quia illa sola sit, sed quia potior est inter alias. Aliæ tres species assignantur ab Augustino in libro de *Trinitate*, qua-

[1] S. Ambrosius, Lib. I de Spiritu sancto, cap. 3.

rum una est eorum qui sapiunt de Deo secundum corpus, ut qui credunt Deum esse rutilum vel candidum. Alia est qui sapiunt Deum secundum spiritum creatum, ut qui dicunt Deum reminiscentem et obliviscentem, iracundum et misericordem : eo quod Scriptura aliquando talia dicit de Deo, cum Scriptura talia non dicit de Deo, nisi per prosopœiam quæ dicitur anthropospathos. Tertia est eorum qui de Deo sentiunt quod nulli spirituali vel corporali creaturæ convenit, sicut qui dicunt, quod Deus seipsum genuerit : cum nulli creaturæ conveniat, quod seipsam gignat ut sic.

Quæritur ergo, Utrum blasphemia univoce prædicetur de his speciebus, vel per prius et posterius, vel etiam æquivoce. Et penes quid sumatur numerus harum specierum ?

Videtur autem, quod univoce : quia genus semper univoce prædicatur de suis speciebus : blasphemia est genus, istæ sunt species : ergo prædicatur de eis univoce.

Contra :

Istæ species participant blasphemiam secundum majus et minus posse : ergo blasphemia prædicatur de eis secundum prius et posterius. Et hoc concedendum est. Blasphemia enim dicitur dupliciter : proprie, et extenso nomine. Proprie non fit nisi in Deum. Extenso nomine fit etiam in creaturam, in qua est potestas Dei, sicut in Prælatos. Sicut dicitur, III Reg. xxi, 10 ab impia Jezabel : *Submittite duos filios Belial contra eum*, scilicet Naboth, *et falsum testimonium dicant* : *Benedixit Deum et regem. Et educite eum, et lapidate, sicque moriatur* Sic enim extenso nomine blasphemia fit in creaturam, licet vera ratione non fit nisi in Deum.

Similiter secundum quod est in Deum, non de omnibus speciebus dicitur æqualiter, sed per prius et posterius.

Et si quæritur, Inter quas species in Deum dicatur per prius ?

Dico quod inter primas tres species, de prima dicitur per prius, in qua attribuitur Deo quod sibi non convenit. Sed inter tres quæ sunt Augustini, de ultima dicitur per prius : quia ibi attribuitur Deo quod nulli rei convenit, neque vestigio, neque imagini : quod sine maxima injuria esse non potest.

Si quæritur, Quare sunt tot species ?

Facile est respondere : primæ enim accipiuntur secundum injuriam quæ fit Deo in seipso, scilicet attribuendo ei quod sibi non convenit, vel auferendo ab eo quod sibi convenit, vel attribuendo alii quod sibi non convenit. Secundæ tres accipiuntur sub prima, quando scilicet Deo attribuitur quod soli corpori convenit : et valde indigne Deo attribuitur, cum ipse sit supra omne corpus. Secunda accipitur sub eadem, quando scilicet attribuitur Deo quod convenit spirituali creaturæ : quod non potest fieri nisi figurative, sicut dictum est. Tertia quæ maxima est, accipitur etiam sub eadem, quando scilicet attribuitur Deo, quod nec vestigio ejus, nec imagini convenit : propter quod maxima dicitur.

Et sic determinatum est quid sit blasphemia, et quæ et quot ejus species : quod secundo quærendum fuit.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS II.

Quantum peccatum sit blasphemia, utrum semper sit mortale, vel aliquando veniale ?

Deinde quæritur, Quantum peccatum sit blasphemia ? et, Utrum semper sit mortale, vel aliquando veniale ?

Et videtur, quod semper sit mortale.

1. Isa. XVIII, 2 : *Ite, Angeli veloces, ad gentem convulsam et dilaceratam : ad populum terribilem.* Glossa : « Omne peccatum blasphemiæ comparatum, levius est. » Sed non esset levius, nisi esset mortale peccatum.

2. Adhuc, Levit. XXIV, 14 : *Educ blasphemum extra castra :... et lapidet eum populus universus.* Et ibidem, ℣. 16 : *Qui blasphemaverit nomen Domini, morte moriatur.* Nullum peccatum morte et lapidatione puniebatur in Veteri Testamento, nisi esset mortale peccatum.

Quæst. 1. GRATIA hujus quæritur, Utrum blasphemia sit peccatum tantum viæ, vel etiam damnationis in inferno ?

Et videtur, quod in inferno blasphemant. Apocal. XVI, 9 : *Blasphemaverunt nomen Dei habentis potestatem super has plagas.* Ibi Glossa : Interius pœnitentes dolebunt, extra confiteri non audebunt. » Ibidem Glossa alia : « Interius dolebunt, quod Deus tantam potentiam habebit, quod scilicet tales plagas inferre possit. » Hoc est blasphemare, auferre scilicet a Deo quod sibi convenit, scilicet potentiam.

Quæst. 2. ULTERIUS quæritur, Utrum blasphemia semper sit in verbis, vel aliquando in factis ?

Et videtur, quod aliquando in factis. II Petr. II, 2 : *Per quos via veritatis blasphemabitur.* Hoc videtur esse in factis. Ergo in factis aliquando est blasphemia.

Sed contra. CONTRA :

1. Blasphemia peccatum est oris : quia ore attribuitur Deo quod sibi non convenit, vel aufertur ab eo quod sibi convenit secundum omnes species supra inductas.

2. Adhuc, Quod sit in factis, probatur sic : II Petr. II, 2, super illud : *Per quos via veritatis blasphemabitur,* Glossa : « Per hæreticos non solum in eis quos per turpissima facta sua et sacrificia vel etiam ministeria exercenda, quæ faciunt in odium Christiani nominis : et ad quæ concitant imperitos, nomen Dei blasphematur. » Ergo videtur, quod etiam in factis blasphemia sit.

3. Adhuc, Isa. LII, 5 : *Jugiter tota die nomen meum blasphematur,* scilicet inter gentes. Scitur, quod hoc non fit nisi in factis. Dicit ibidem Hieronymus, quod « in hoc blasphemant, quod dicunt quod non possit esse potens Deus et bonus qui talem populum habet, de cujus vita et actibus nulla laus Deo accrescit. » Ergo videtur, quod etiam in his sit blasphemia.

SOLUTIO. Ad primam partem quæstionis dicendum, quod absque dubio blasphemia secundum omnes species suas mortale peccatum est, sicut probant auctoritates ad hoc inductæ : nisi forte ex eventu efficiatur veniale per confessionem et pœnitentiam. Unde Augustinus in sermone 11 de *Verbis Domini in monte* sic dicit : « Impœnitentia et cor impœnitens quamdiu quisque in hac carne vivit, non potest judicari. De nullo enim desperandum est, quamdiu patientia Dei ad pœnitentiam adducit. Paganus est hodie, Judæus est hodie, infidelis est hodie, hæreticus est hodie, schismaticus est hodie : quid si cras amplectatur Catholicam pacem, et sequatur Catholicam veritatem ? Quid si isti quos in quocumque genere erroris notas et tamquam desperatissimos damnas, antequam finiant hanc vitam, agant pœnitentiam et inveniant veram requiem et vitam in futuro ? » Et inducit illud Apostoli I ad Corinth. IV, 5 : *Itaque nolite ante tempus judicare.* Solutio.

AD ID quod quæritur, dicendum quod in veritate peccatum blasphemiæ viæ est, non patriæ. Unde cor blasphemi proprie in via egreditur in actum blasphemiæ. Ad quæst. 1

Et quod dicuntur damnati blasphe-

mare, potius est ex amaritudine quam sustinent in pœnis qua murmurant contra potentiam condemnantis, quam sit ex aliquo spiritu blasphemiæ sicut etiam in textu et in Glossa innuitur inductis.

Et ita sunt intelligendæ auctoritates inductæ.

Ad quæst. 2. Ad aliud dicendum, quod proprie loquendo blasphemia est in verbis : aliquando tamen refertur ad facta sicut et confessio. Ad Titum, I, 16 : *Confitentur se nosse Deum, factis autem negant.*

Et sic procedunt auctoritates inductæ ad utramque partem.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS III.

Quare blasphemia dicatur peccatum irremissibile [1] *?*

Tertio quæritur, Quare blasphemia dicatur peccatum ad mortem et irremissibile, pro quo non sit orandum ?

1. Ad hoc dicit Magister Hugo de sancto Victore, sic loquens de hoc peccato, et bene : « Peccatum blasphemiæ nihil habet in se excusationis : et ideo non meretur habere excusationem remissionis. » Matth. XII, 31 : *Spiritus blasphemia non remittetur*, scilicet neque in hoc sæculo, neque in futuro.

2. Adhuc, Hugo : « Blasphemus sine misericordia punitur a patribus tamquam civis ineruditus, sine misericordia ejicitur tamquam peregrinus, et veniam non consequitur. »

Contra : Sed contra.

1. Hieronymus : « Blasphemiæ culpa grave peccatum, quamquam culpa gravi non careat, erroris tamen veniam habet propter corporis infirmitatem. »

2. Adhuc, Matth. XII, 31 et 32, non dicitur, quod nulla blasphemia remittatur, sed quod *Spiritus blasphemia non remittetur.* Sic enim jacet littera : *Ideo dico vobis : omne peccatum et blasphemia remittetur hominibus : Spiritus autem blasphemia non remittetur. Et quicumque dixerit verbum contra Filium hominis, remittetur ei : qui autem dixerit contra Spiritum sanctum, non remittetur ei, neque in hoc sæculo, neque in futuro.* Et ex hoc accipitur, quod aliqua blasphemia remissibilis sit.

Solutio. Solutio. Ad hoc respondet Magister Richardus de sancto Victore dicens, quod aliquis blasphemat spiritu blasphemiæ ex coactione : et hoc peccatum procedit ex infirmitate carnis, et ideo in Patrem fit, et hoc est remissibile. Alius ex certa malitia : et hoc quia excusationem non habet, irremissibile est, hoc est, de se non habens causam quare remittatur.

Aliam videtur dare responsionem Ambrosius, et ponitur in *Littera* in distinctione XLIII, in illo cap. *De hoc quoque peccato.* Et dicit sic : « Si quis corporis specie deceptus humani remissius aliquid sentit de Christi carne quam dignum est, habet culpam, non est tamen exclusus a venia. Si quis vero Spiritus sancti dignitatem, majestatem et potestatem abneget sempiternam, et putet non in Spiritu Dei ejici dæmonia, sed in Beelzebub (quod peccatum dicitur invidentia gratiæ oppugnans fraternitatem, et gratiæ Dei invidere non dubitat) hic excusationem non habet. Et ideo irremissibile ejus peccatum dicitur : quia causam remissibilitatis in se non

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum. Dist. XLIII, Art. 2 et 5. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

habet, infirmitatis scilicet vel ignorantiæ : cum hoc quod non convenit nisi Spiritui sancto, scilicet expellere dæmones, et remittere peccata, ex certa malitia attribuit Beelzebub, quod blasphemia est, sicut in antehabitis dictum est : quia hoc principi attribuitur dæmoniorum, quod non convenit nisi Spiritui sancto. » Et subjungit : « Non itaque distinctio illa verborum sic accipienda est, quasi trium personarum divisæ sint offensæ : sed ibi genera peccatorum distincta sunt. Peccatum enim in Patrem id intelligitur, quod per infirmitatem carnis fit, quia Patri Scriptura frequenter attribuit potentiam. Peccatum in Filium, quod fit per ignorantiam, quia sapientia Filio attribuitur. Sed peccatum ex certa malitia dicitur esse contra Spiritum sanctum, cui bonitas attribuitur. »

Et sic patet solutio : quia procedunt auctoritates ad utramque partem introductæ.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS IV.

Quare hoc peccatum dicitur peccatum ad mortem ?

Ulterius quæritur, Quare hoc peccatum dicitur peccatum ad mortem pro quo non est orandum?

1. I Joan. v, 16 : *Est autem peccatum ad mortem, non pro illo dico roget quis.*

2. Adhuc, Augustinus in libro I de *Sermone Domini in monte* : « Peccatum ad mortem esse puto, cum quis post agnitionem Dei per gratiam Domini nostri Jesu Christi fraternam oppugnat charitatem, et adversus gratiam qua reconciliatus est Deo, invidentiæ facibus agitatur. » De hoc enim dicitur, Jerem. VII, 16 : *Tu ergo, noli orare pro populo hoc, nec assumas pro eis laudem et orationem, et non obsistas mihi, quia non exaudiam te.*

3. Adhuc, Matth. XII, 31 : *Spiritus blasphemia non remittetur.* Glossa : « Blasphemus exigentibus malis meritis suis sicut numquam ad remissionem, ita numquam ad pœnitentiam perveniet. »

Ex his omnibus accipitur, quod peccatum in Spiritum sanctum non est peccatum ad mortem, nisi cum finali impœnitentia.

SED CONTRA hoc est, Sed contra

1. Quod in præcedenti articulo habitum est ex verbis Augustini, et ponuntur in libro secundo *Sententiarum*, di- distinct. XLIII, cap. *Est etiam alia hujus peccati assignatio*, quod de nullo desperandum est quamdiu patientia Dei ad pœnitentiam adducit : et de quo non desperatur, pro illo non incongrue oratur.

2. Adhuc, Augustinus super illud Psalmi LXVIII, 23 : *Dixit Dominus : Ex Basan convertam, convertam in profundum maris.* Hoc est eos qui erant desperatissimi. Et sicut peccatum desperationis quod est peccatum in Spiritum sanctum, remittitur : ita et alia. Ergo non est peccatum irremissibile, nec ad mortem, nisi in morte comitante.

3. Adhuc, Super illud Psalmi LXVIII, 7 : *Qui educit vinctos in fortitudine*, etc., Glossa : « Eos qui vincti et obstinati erant quasi de sepulcro æternæ mortis educit ad pœnitentiam et ad vitam. »

4. Adhuc, Super illud Psalmi CXLVII, 17 : *Mittit crystallum suam sicut buccellas*, Glossa : « Obstinatos et induratos facit aliorum doctores, sicut Paulum. » Ergo videtur, quod istud peccatum aliquando remittitur : et quod remittitur, pro eo non incongrue oratur.

Solutio. Solutio Magistri patet in *Littera* in illo cap. *Sed quæritur, Utrum omnis obstinatio mentis,* quod non dicitur irremissibile propter hoc, quod numquam remittatur, sed quia vix et difficulter subit humilitatem pœnitentiæ qua remittatur : sicut vix et magno igne solvitur crystallus. Et hoc satis planum est.

Et sic auctoritates procedunt ad utramque partem : quia quidem remittitur, sed vix et difficulter.

Alii tamen posteriores, distinctionem accipiunt ex ipsis verbis Joannis[1] et Glossa ibidem, et melius dicunt. Dicunt enim, quod *peccatum ad mortem* dicitur tribus modis. Uno modo quo omne peccatum mortale dicitur peccatum ad mortem. Unde, Joan. v, 17 : *Omnis iniquitas peccatum est, et est peccatum ad mortem.* Et sic secundum specialem rationem non dicitur peccatum in Spiritum sanctum ad mortem, sed generalem.

Secundo modo, dicitur peccatum ad mortem, ut ibidem dicit Glossa, quod separat finaliter a Deo, sicut mors animam e corpore. Et sic peccatum in Spiritum sanctum potest dici peccatum ad mortem.

Tertio modo, dicitur peccatum ad mortem, quod cum finali impœnitentia et obstinatione perdurat usque ad mortem. Unde Glossa interlinearis super illud I Joannis, v, 16 : *Est peccatum ad mortem,* hoc est, usque ad finem vitæ, si in hac obstinatione impœnitens decesserit. Per istam distinctionem scitur, quod obstinatio et finalis impœnitentia sunt peccata ad mortem.

Et sic patet solutio ad omnia objecta : quia post mortem non est locus remissionis, sed retributionis. Sed ante mortem pro quolibet peccatore orandum est : quia patientia Dei ad pœnitentiam adducit. Unde, ad Hebr. x, 28 et 29 : *Irritam quis faciens legem Moysi, sine ulla miseratione duobus vel tribus testibus moritur : quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui Filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est, et spiritui gratiæ contumeliam fecerit?*

Et hæc de peccato in Spiritum sanctum dicta sufficiant : quia quod ultimo de differentiis et sufficientia istorum peccatorum quærendum esset, secundo membro istius distinctionis disputatum et determinatum est per singula in communi.



[1] I Joan. v, 16.

TRACTATUS XXIV.

DE POTENTIA PECCANDI.

Deinde transeundum est ad quadragesimam quintam distinctionem libri II *Sententiarum*, quæ sic incipit : *Post prædicta consideratione dignum occurrit.* In qua agitur de potentia peccandi, unde sit in nobis, utrum a Deo, vel non ?

QUÆSTIO CXLI.

Unde sit potentia peccandi in nobis ?

Et circa hanc distinctionem tria occurrunt quærenda.

Primum, Utrum potentia peccandi sit potentia, vel impotentia?

Secundo, Utrum sit a Deo, vel non?

Tertium, Utrum sit una, vel plures?

MEMBRUM I.

Utrum potentia peccandi sit potentia, vel impotentia?

Ad primum objicitur sic :

1. Dicit Philosophus, quod potentiæ rationales sunt ad opposita : opposita sunt malum et bonum : sed potentia rationalis ad bonum, est potentia : ergo potentia quæ potest facere malum, est potentia.

2. Adhuc, Eccli. xxxi, 10 et 9 : *Qui potuit transgredi, et non est transgressus : facere mala, et non fecit. Quis est hic? Et laudabimus eum.* Vir sanctus non laudatur de impotentia, sed de potentia, cum sit laudabilium bonorum. Ergo potentia ad malum, simpliciter potentia est.

3. Adhuc, In præhabitis, distinct. XXXIV, dictum est, quod liberum arbitrium est facultas rationis, et voluntas quâ bonum eligitur gratia assistente,

et malum eligitur ea deserente. Liberum arbitrium est simpliciter potentia. Ergo videtur, quod potentia mali sit simpliciter potentia.

4. Adhuc, Augustinus dicit in libro de *Vera religione*, quod malum est adeo voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum [1]. Voluntas est simpliciter potentia et libera inter omnes. Ergo videtur, quod potentia peccandi sit potentia.

5. Adhuc, Activa potentia, simpliciter potentia est : malum non fit nisi per activam potentiam : ergo potentia peccandi, simpliciter potentia est.

Contra. CONTRA :

1. Anselmus in libro de *Libero arbitrio* : « Putasne quod additum minuit libertatem, et subtractum auget, esse libertatem, vel partem libertatis ? » Et intendit dicere, quod facultas peccandi addita minuit libertatem, et subtracta auget. Ergo videtur, quod facultas sive potentia peccandi nulla potentia sit, sed magna impotentia.

2. Adhuc, In corporalibus est ita, quod potentia moriendi sive deficiendi, summa impotentia est : ergo in spiritualibus etiam sic erit : quia potentia mali est potentia deficiendi : malum enim defectus est : ergo potentia ad malum summa erit impotentia.

3. Adhuc, Augustinus in libro de *Libero arbitrio et gratia* : « Qui potest quod sibi non prodest et sibi non expedit, quanto magis potest, tanto magis perversitas et adversitas possunt in ipsum. »

Solutio. SOLUTIO. Ad hoc dicendum, quod potentia mali dicitur duobus modis, scilicet ad actum malum, qui dupliciter potest considerari, scilicet ut actus, vel ut actus sub deformitate. Si consideratur ut actus : tunc non est dubium quin talis potentia ad talem actum sit potentia. Si autem consideratur sub deformitate mali, cum malum defectus est et non ens, non potest habere nisi causam deficiendi, quæ non est potentia simpliciter.

De hoc tamen disputatum est in principio primæ partis hujus *Summæ theologiæ*, tractatu de *bono et malo*, quæstione, *Unde malum* [2] ? Ubi expresse ostensum est, quod malum non habet causam efficientem, sed deficientem.

Et sic procedunt rationes et auctoritates ad utramque partem.

MEMBRUM II.

Utrum potentia peccandi sit a Deo, vel non [3] ?

SECUNDO, Hic quæritur super illud quod dicit Magister in cap. 2, ibi scilicet, *Sed pluribus sanctorum testimoniis*. Utrum ista potestas a Deo sit, vel non ?

Et videtur quod sic, per hoc quod dicitur, ad Roman. XIII, 1, et in *Littera* inducitur : *Non est potestas nisi a Deo*. Inducit etiam hoc quod dicitur, Joan. XIX, 11 : *Non haberes potestatem adversum me ullam, nisi tibi datum esset desuper*. Quod non nisi de mala potestate accipi potest. Inducit etiam hoc quod dicitur, Job, I, 11 : *Extende paululum manum tuam, et tange cuncta quæ possidet*.

Ex his videtur, quod omnis potestas male faciendi sit a Deo.

SOLUTIO. Augustinus solvit hoc per unum verbum, et inducitur etiam in *Littera* sic : « Malitia nempe hominum Solutio.

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. de Vera religione, cap. 14.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Iª Part. Summæ theologiæ, Tract. VI, Quæst. 27, Membr. 1 et seq. Tom. XXXI novæ editionis nostræ.

[3] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XLIV, Art. 2. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

cupiditatem nocendi ex se habet, potestatem autem non nisi a Deo. »

Unde dicendum, quod potentia peccandi secundum quod potentia est, a Deo est, sed secundum quod mala, a Deo non est, sed ex defectu boni sive a bono deficiente.

Et sic intelliguntur auctoritates, quod potentia mali secundum quod potentia, a Deo est : sed secundum quod mali, a Deo esse non potest.

MEMBRUM III.

Utrum sit una potentia, vel plures ordinatæ sub una? et, Si utrique et ecclesiasticæ et sæculari sit resistendum, maxime si contrarium Deo præcipiunt[1] *?*

Tertio et ultimo quæritur, Utrum sit una potentia vel plures ordinatæ sub una? propter hoc quod dicit Magister in illo cap. *Hic oritur quæstio non transilienda silentio.* Certum est enim, quod una est principalis potestas cui cuncta subjiciuntur, potestas scilicet Dei. Sub illa sunt potestates sæculares, quæ etiam sunt a Deo.

Et quæritur, Utrum potestatibus illis sit resistendum, maxime si contrarium Deo præcipiunt?

Et ad hoc objicitur :

1. Ad Roman. xiii, 1 et seq. : *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit : non enim est potestas nisi a Deo : quæ autem sunt, a Deo ordinatæ sunt. Itaque qui resistit potestati, ordinationi Dei resistit : qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt... Vis autem non timere potestatem? bonum fac, et habebis laudem ex illa... Si autem feceris malum, time : non enim sine causa gladium portat. Dei enim minister est, vindex in iram ei qui malum agit.* Ex hoc habetur, quod etiam potestati sæculari non sit resistendum, sed in omnibus obediendum.

2. Adhuc, Per rationem objiciunt quidam : quia communicatio humana (qua homines sibi communicant) non subsistit sine tali ordine inferioris ad superiorem per obedientiam. Omnis enim ordo est ad unum, ut dicit Aristoteles in *Politicis*, ad quem ordinatur tota communitas lege dirigente communitatem, etiamsi sit tyrannica politia. Ergo videtur, quod tali potestati etiamsi sit tyrannica, non sit resistendum.

3. Adhuc, Decretum est Gregorii Papæ quinti super illud Canticorum, v, 2 : *Aperi mihi, soror mea, amica mea, columba mea, immaculata mea :* et loquitur de Ecclesia, et dicit sic : « Grues unum sequuntur ordine lineato. » Ergo videtur, quod omnis homo debet subjici potestati superiori in quocumque ordine, et in omnibus obedire.

4. Adhuc, Hoc congruit naturæ : quia in toto corpore est unum membrum quod motum et sensum influit omnibus aliis, et hoc secundum Aristotelem in libro de *Motu cordis*, est cor, sed secundum Augustinum et quosdam alios, est caput. Sicut ergo omnia membra cordi vel capiti subjiciuntur : ita videtur, quod omnes quotquot sint de principatu principis unius, debent subdi principi illi.

5. Adhuc, Jerem. xxix, 7, præcipitur filiis Israel, quod serviant regi Babylonis, et orent pro pace ejus, et pro pace regni ejus : quia *in pace illius pax erit vobis.* Et tamen Nabuchodonosor significat diabolum, et potestas ejus potestatem diaboli. Ergo videtur, quod etiam potestati diaboli non est resistendum.

Contra : Sed c

Boetius in commento super *Prædica-*

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XLIV, Art, 3, 4, 5 et 6. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

menta dicit, quod « tyranni invasores sunt, non principes. » Sed invasoribus resistendum est : quia illi potestatem a Deo non habent, sed violentiam inferunt : ergo potestati illorum resistendum.

Quæst. 1. ULTERIUS quæritur de potestate religiosorum, scilicet utrum Prælatus possit præcipere ea quæ non sunt in regula?

Et videtur quod sic.

1. Hieronymus ad Rusticum monachum : « Præpositum monasterii ut Deum timeas, ut Deum diligas. Credas quidquid jusserit esse salubre : nec minor (supple, existens) judices sententiam majoris. » Ergo videtur, quod in omnibus prælato obediendum est, sive hoc dicat regula, sive non dicat.

2. Adhuc, Luc. x, 16 : *Qui vos audit, me audit : et qui vos spernit, me spernit.* Ergo videtur, quod in omnibus prælato obediendum est sicut Deo.

3. Adhuc, Benedictus in *Regula* : « Prælato etiamsi impossibile præcipiat facere, obediendum est. » Ergo videtur quod multo magis in possibilibus obediendum sit, sive hoc dicat regula, sive non.

Sed contra. CONTRA :

Bernardus in libro de *Præcepto et dispensatione* : « Nihil exigat prælatus eorum quæ non promisit subditus. Subditus enim ultra id quod promisit non est lege obedientiæ urgendus, nec citra inhibendus [1]. »

Quæst. 2. ULTERIUS quæritur de hoc quod in eodem capite dicit Augustinus, ibi, « Ipsos humanarum rerum gradus adverte. Si quid jusserit procurator, numquid est faciendum si contra proconsulem jubeat? Et si jusserit proconsul, numquid est faciendum si contra imperatorem jubeat? » Quasi dicat : Non.

Ex hoc enim videtur, quod subditi Episcoporum magis tenentur Archiepiscopis obedire quam Episcopis.

CONTRA : Sed contra.

Super illud Apocalypsis, II, 12 : *Et Angelo Pergami ecclesiæ scribe,* Glossa : « Non audeat Archiepiscopus super subditos Episcopi manum imponere sine eo. » Ergo videtur, quod superior prælatus non habeat potestatem super subditos inferioris sine eo.

SOLUTIO. Ad primam partem quæstionis dicendum, quod potestatibus sæcularibus in his quæ sunt ad ordinem civilitatis et communitatis secundum ordinationem divinam, nullo modo resistendum est, sed in omnibus obediendum. Si autem aliquid præcipiant contra ordinationem divinam, tunc eis non est obediendum, sed resistendum est, ut dicit Augustinus. Solutio.

Unde auctoritates et rationes ad utramque partem procedunt per distinctionem.

SED AD HOC quod objicitur de Jeremia, dicendum quod licet significet diabolum et regnum ejus, tamen non accepit potestatem super regnum nisi ab ordinatione divina, quæ dedit potestatem ad vindictam malefactorum et laudem bonorum. Et propter talem ordinationem dixit Jeremias ei esse obediendum et pro eo orandum. Ad 5.

AD ID quod quæritur de potestate religiosorum, Bernardus solvit in libro I de *Præcepto et dispensatione.* Distinguit enim obedientiam secundum legem charitatis, et secundum legem justitiæ. Et dicit, quod lex charitatis finem nescit in obediendo, sed obedit usque ad mortem, sive promiserit hoc quod jubetur, sive non promiserit. Et propter hoc dicitur mandatum charitatis in Psalmo CXVIII, 96, *latum mandatum nimis.* Sed secundum legem justitiæ et obedientiæ certe non tenetur in omnibus obedire, nisi in his quæ promisit. Dicit Magister Hugo de sancto Victore, quod obedien- Ad quæst. 1.

[1] S. BERNARDUS, Lib. de Præcepto et dispensatione, cap. 8.

tia est virtus, qua *vir obediens loquetur victorias*[1], libentissime omnia amplectitur injuncta necessario implenda, nisi obstiterit imperantis auctoritas.

Unde auctoritates Hieronymi, Lucæ, et Benedicti in regula, procedunt secundum legem charitatis obedientiæ.

Ad quæst. 2. AD ID quod quæritur de potestate superioris et inferioris, dicendum per distinctionem. Quia superior aut habet potestatem limitatam, aut potestatis plenitudinem, sicut Papa qui est ordinarius cujuslibet. Si primo modo : tunc non habet potestatem in subditos sine inferioris voluntate. Si secundo modo : tunc habet : quia Papa est ordinarius omnium hominum : quia vice Dei est in terris. Et sic verum esset quod objicitur de Augustino, si Archiepiscopus non haberet potestatem limitatam.

[1] Proverb. xxi, 28.



INDEX TRACTATUUM,

QUÆSTIONUM, MEMBRORUM, ARTICULORUM, ETC.

IN SECUNDAM PARTEM SUMMÆ THEOLOGIÆ.

(QUÆST. LXVIII-CXLI).

TRACTATUS XII.

DE FORMATIONE HOMINIS SECUNDUM ANIMAM TANTUM.

QUÆSTIO LXVIII. **Utrum anima sit?** 2

QUÆSTIO LXIX. **Quid sit anima?** 7

MEMBRUM I. De septem definitionibus Sanctorum de eo quid sit anima. 7

MEMBRUM II. *De tribus definitionibus Philosophorum de eo quid sit anima.*

ARTICULUS 1. De prima definitione animæ, quæ est Avicennæ. 11

— 2. De secunda definitione animæ secundum Philosophos, quæ est Aristotelis. 13

— 3. De tertia definitione animæ quam idem ponit Aristoteles. 18

QUÆSTIO LXX. **Quid anima in se sit et per se?** 19

MEMBRUM I. Utrum anima et maxime hominis sit simplex, vel composita? 20
II. Utrum anima sit sua potentia, vel non? 21
III. Qualis sit ista divisio animæ in vegetabilem, sensibilem, et rationalem? et, Utrum sit in homine una substantia animæ in his tribus potentiis? 23

QUÆSTIO LXXI. **Quot et quibus modis anima dicitur imago et similitudo Dei, sive ad imaginem et similitudinem?** 27

QUÆSTIO LXXII. **Unde creata sit anima ratione causæ materialis?** 33

MEMBRUM I. Utrum anima hominis secundum essentiam et substantiam sit divina substantia, sicut Pater et Filius et Spiritus sanctus qui ex Deo procedunt? 33
II. Utrum anima sit ex aliqua materia corporali vel spirituali? 35
III. Utrum animæ sint ex traduce, una ex alia, sicut corpus ex corpore? 38

MEMBRUM IV. *Utrum animæ descendant a comparibus stellis in corpora?*
ARTICULUS 1. Utrum secundum ordinem naturæ conveniat animas creari ante corpora? 40
— 2 De sententia Pythagoræ, a quo derivata est Manichæa hæresis : *Anima facta ante corpus, transit de corpore in corpus.* 42
— 3. Utrum animæ ante corpora fuerint in comparibus stellis, et descendentes ab illis incorporentur, et iterum post separationem a corporibus redeant ad compares stellas, sicut dixit Socrates? 45

QUÆSTIO LXXIII. **De causa efficiente animæ.** 52

MEMBRUM I. Utrum solus Deus sit causa efficiens animæ? 52
II. Utrum anima ex hoc quod solus Deus causa ejus efficiens est, sit incorruptibilis post absolutionem a corpore? 54

QUÆSTIO LXXIV. **De causa formali et finali animæ.** 56

TRACTATUS XIII.

DE FORMATIONE HOMINIS JUNCTA ANIMA.

QUÆSTIO LXXV. **Utrum ab alio quam a Deo potuit formari corpus primi hominis?** 58

QUÆSTIO LXXVI. **De natura et complexione formati corporis.** 63

QUÆSTIO LXXVII. **De unione corporis cum anima.** 68

MEMBRUM I. Utrum anima rationalis unibilis sit corpori? 68
II. Utrum anima sit unibilis corpori per medium vel sine medio? et, Utrum uno medio vel pluribus? 71
III. Utrum una sola anima intellectualis sit in omnibus corporibus vel mutæ, ita quod singulæ in singulis corporibus? 75
IV. Quomodo anima sit in corpore? Utrum tota in toto, et in qualiter parte tota, vel non? 100
V. Utrum anima separabilis sit a corpore, vel non, ita quod per se maneat separata, et agat secundum intellectum? 103

QUÆSTIO LXXVIII. **Utrum corpus Adæ fuerit animale, et qua animalitate?** 106

QUÆSTIO LXXIX. **De habitatione paradisi quæ corpori Adæ competebat.** 110

QUÆSTIO LXXX. **De formatione corporis Hevæ.** 114

MEMBRUM I. Utrum conveniebat mulierem immediate fieri a Deo, vel ab Angelis? 114
II. Utrum conveniebat propagationem fieri ex viro et muliere, vel ex uno tantum? 116
III. Utrum conveniebat mulierem ex costa et latere fieri, vel ex alio membro? 117

QUÆSTIO LXXXI. **Utrum formatio Hevæ fuerit miraculosa, vel naturalis?** 121

QUÆSTIO LXXXII. **De comparatione corporis mulieris ad corpus viri.** 123

MEMBRUM I. De fortitudine corporis mulieris quantum ad sexum, utrum scilicet æque fuerit forte sicut corpus viri in viribus et sensibus, tam ad cognitionem quam ad motum pertinentibus? 123

II. Utrum corpus mulieris ejusdem vel æqualis fuerit dignitatis cum corpore viri? 125

TRACTATUS XIV.

DE PRIMI HOMINIS STATU ANTE PECCATUM, QUALIS FUERIT?

QUÆSTIO LXXXIII. **Utrum corpus Adæ fuerit passibile, vel impassibile, et qua passibilitate?** 127

QUÆSTIO LXXXIV. **Utrum Heva in primo statu concepisset et peperisset incorrupta et virgo permansisset? et, Utrum cum gravitate fuisset gravida, vel sine gravitate? et, Utrum cum dolore puerpera, vel sine dolore?** 131

QUÆSTIO LXXXV. **Quales si non peccasset homo filios genuisset secundum corpus et animam?** 134

QUÆSTIO LXXXVI. **De tentatione primi hominis.** 139

MEMBRUM I. Qualis fuerit tentatio in numero et ordine tentationis? et, De dispositione ejusdem, utrum fuerit ab exterius ab hoste, vel etiam interius ab aliqua corruptione mentio? 139

II. Quare per serpentem potius quam per aliud animal facta est tentatio? 142

III. Quare diabolus primo incepit tentationem a muliere, et non a viro? 143
IV. Utrum mulier habuerit aliquid alliciens sensibile, aut non? 145

QUÆSTIO LXXXVII. **De origine peccati primorum parentum.** 147

MEMBRUM I. Quare permiserit Deus hominem tentari, cum sciret eum casurum, et ex tentatione multa mala proventura? 148
II. Quæ fuerit origo peccati, utrum scilicet superbia? 150
III. Utrum peccatum primorum parentum fuerit maximum? et, Quis eorum plus peccaverit? et, An potuerint peccare venialiter? et, Qui sint gradus peccati? 152
IV. Utrum Adam et Heva in primo statu fuerint deceptibiles, an non? 155
V. Utrum peccatum primarum parentum fuerit remediabile, cum peccatum Angelorum fuerit irremediabile? 157

QUÆSTIO LXXXVIII. **An omnis ignorantia excuset a toto et a tanto? et, An in seipsa sit peccatum? et, Si quædam excusat, quædam vero non, quæ sint illæ?** 159

QUÆSTIO LXXXIX. **De triplici cognitione primi hominis, scilicet rerum, Creatoris, et suipsius.** 162

MEMBRUM I. Quomodo et qualiter primus homo habuerit cognitionem rerum propter se factarum? 163
II. Quomodo et qualiter primus homo habuerit notitiam Creatoris? 165
III. Quomodo et qualiter primus homo habuerit notitiam suiipsius? 169

QUÆSTIO XC. **In qua gratia creatus fuerit primus homo? et, De potentia ejusdem ante casum.** 172

MEMBRUM I. Utrum homo creatus creatus fuerit in gratia gratum faciente, an non? 172
II. Utrum Adam ex accepto stare potuit? 175
III. Utrum Adam ex accepto proficere potuit ad meritum? 177
IV. Utrum Adam ex accepto habuerit universitatem virtutum et donorum Spiritus sancti? 179
V. Utrum Adam habuerit consummatas virtutes secundum ultimam perfectionem uniuscujusque virtutis? 180

QUÆSTIO XCI. **De adjutorio homini in creatione dato quo stare poterat, quod est liberum arbitrium.** 183

MEMBRUM I. Quid sit re sive genere liberum arbitrium, hoc est, utrum sit potentia, vel habitus, vel passio? 183

II. Utrum liberum arbitrium sit potentia una, vel plures? 185
III. Utrum liberum arbitrium sit potentia separata a ratione et voluntate, vel conjuncta istis? 187

MEMBRUM IV. *Quid sit liberum arbitrium secundum definitionem et rationem?*
ARTICULUS 1. De singulis definitionibus liberi arbitrii in speciali. 189
— 2. De definitionibus liberi arbitrii in communi, penes quid accipiantur, in quo conveniant, et in quo differant? 191

TRACTATUS XV.

DE POTENTIIS ANIMÆ, QUIBUS PERFICITUR ANIMA IN NATURALIBUS

QUÆSTIO XCII. **De sensualitate.** 193

MEMBRUM I. Quid sit sensualitas? 193
II. Utrum sensualitas sit una simplex potentia, vel in se habeat plures, scilicet concupiscibilem et irascibilem? 194
III. Utrum sensualitas habeat aliquid rationis? 195
IV. Utrum in sensualitate sit peccatum, vel non? 197

QUÆSTIO XCIII. **De ratione et ejus partibus.** 199

MEMBRUM I. Quid sit ratio? 200
II. In quo differat ratio ab intellectu agente, possibili, adepto, et speculativo? 201
III. Quid sit superior portio rationis? 203
IV. Quid sit inferior portio rationis? 204
V. Qualiter conjugium spirituale sit inter superiorem et inferiorem portionem rationis? 205
VI. Qualiter in utraque portione, superiore scilicet et inferiore, peccatum consummetur ad similitudinem primi peccati primorum parentum? 207

QUÆSTIO XCIV. **De libero arbitrio.** 209

MEMBRUM I. Quorum sit liberum arbitrium? 210
II. Utrum in Deo sit liberum arbitrium? 211
III. Utrum in beatis et confirmatis in beatitudine, scilicet Angelis et sanctis, sit liberum arbitrium? 213

QUÆSTIO XCV. **De quadruplici statu liberi arbitrii.** 215

QUÆSTIO XCVI. **De triplici divisione libertatis arbitrii secundum Magistrum, scilicet a necessitate, a peccato, et a miseria.** 217

QUÆSTIO XCVII. **Respectu quorum sit liberum arbitrium?** 220

Membrum I. Utrum liberum arbitrium sit respectu præsentium, præteritorum, et futurorum, vel futurorum tantum? 220
II. De actibus liberi arbitrii. 221

TRACTATUS XVI.

DE GRATIA QUA PERFICITUR ANIMA IN GRATUITIS, DE VOLUNTATE, ET VIRTUTE.

QUÆSTIO XCVIII. **De gratia.** 223

Membrum I. An sit gratia? 223
II. Quid sit gratia re, utrum scilicet substantia, vel accidens? 226
III. Quid sit gratia definitione? 228
IV. Cui insit gratia primo et per se, utrum scilicet potentiæ, vel substantiæ animæ? 230

QUÆSTIO XCIX. **De voluntate et annexis.** 231

Membrum I. Quid sit voluntas, et de divisione ipsius? 232

Membrum II. *De synderesi.*
Articulus 1. Quid sit synderesis? 234
— 2. Utrum contingat synderesin aliquando peccare? 237
— 3. Utrum contingat synderesim in toto exstingui, vel non? 238

Membrum III. *De conscientia, utrum sit potentia vel habitus? Et si est habitus, qualis sit ille?*
Articulus 1. Utrum synderesis sit potentia, vel habitus? 240
— 2. Utrum conscientia sit idem quod synderesis? 243

QUÆSTIO C. **Qualiter se gratia habeat ad voluntatem et ad rationem?** 244

MEMBRUM I. Utrum in aliquo voluntas præcedat gratiam? 245
II. Utrum voluntas et ratio sine gratia possint non peccare damnabiliter, vel necesse sit damnabiliter peccare? 246
III. Utrum post habitam gratiam necesse sit venialiter peccare, vel non? 248
IV. Quæ sit gratia illa quæ voluntatem retinet a peccato? 250

QUÆSTIO CI. **De gratia operante et cooperante.** 252

MEMBRUM I. Utrum eadem sit gratia operans et cooperans, sive præveniens et subsequens, vel diversæ? 253
II. Quomodo gratia possit augeri vel minui? 254
III. Qualiter gratia differat a virtute? 254

QUÆSTIO CII. **De gratia tria quæruntur.** 256

MEMBRUM I. Qualiter gratia augeatur? 256
II. De divisione bonorum in magna, minima, et media. 258
III. Utrum virtute possit aliquis male uti? 259

QUÆSTIO CIII. **De virtute.** 260

MEMBRUM I. Quid sit virtus in genere? 260
II. Quomodo genus virtutis deducatur ad species per divisionem? 263

QUÆSTIO CIV. **De justitia.** 264

MEMBRUM I. Quæ sit illa justitia generalis quæ tam magna est animi virtus? et, In quo differat a justitia speciali? 264
II. Utrum justificatio impii sit majus quam creare cœlum et terram? et, Utrum sit in tempore vel in instanti? 266
III. Qualiter fides quæ per dilectionem operatur, perficit justificationem? 268

QUÆSTIO CV. **De tribus hæresibus inimicis gratiæ, scilicet Pelagii, Joviniani, et Manichæi.** 270

MEMBRUM I. De hæresi Pelagii. 270
II. De testimoniis Pelagii quibus errorem suum confirmavit. 273
III. De tribus hæresibus in speciali quæ contradicunt gratiæ, scilicet Manichæi, Joviniani, et Pelagii, et præcipue Joviniani. 274

TRACTATUS XVII.

DE PECCATO ORIGINALI, ET QUIBUSDAM CIRCUMSTANTIBUS IPSUM.

QUÆSTIO CVI. **De statu hominis ante et post peccatum.** 277

MEMBRUM I. Utrum primus homo ante peccatum indiguerit gratia operante et cooperante? 277
II. Utrum Adam ante peccatum habuerit virtutes, vel non? 278
III. De ejectione hominis de paradiso. 278
IV. De flammeo gladio ante paradisum posito. 279
V. Utrum ante peccatum primi parentes comederint de ligno vitæ, vel non? Et si comederunt, quare non sunt facti immortales? 280
VI. Quomodo intelligatur illud, *Nunc ergo ne forte mittat manum suam, et sumat de ligno vitæ, et comedat, et vivat in æternum?* 282

QUÆSTIO CVII. **De peccato originali.** 282

MEMBRUM I. Utrum peccatum originale sit? 282
II. Quid sit peccatum originale? 286
III. Quid sit peccatum originale definitione? 289

MEMBRUM IV. *De causa originalis peccati, et traductione ipsius in posteros.*
ARTICULUS 1. Utrum originale peccatum transfundatur a proximis parentibus, vel ab ipso Adam solum? 292
ARTICULUS 2. *De causa originalis peccati.*
PARTICULA 1. Utrum solus Adam sit causa originalis peccati, vel etiam Heva sola? 293
— 2. Quid in peccato Adæ fuerit causa peccati originalis, utrum scilicet superbia, vel avaritia, vel gula, vel quid? 294
— 3. Si sola Heva peccasset et non Adam, quid transfunderetur in parvulos, utrum originale peccatum, vel quid? 296
ARTICULUS 3. *De modo traductionis originalis peccati.*
PARTICULA 1. Utrum peccatum originale contrahatur ab anima tantum vel a carne tantum, vel ab utroque? 297
— 2. Utrum peccatum originale sit tantum in parvulis, vel etiam fuerit in primis parentibus? 299
— 3. Quomodo per baptismum peccatum originale transit reatu, et manet actu? 301

QUÆSTIO CVIII. **De concupiscentia et fomite.** 303

MEMBRUM I. Quid sit concupiscentia sive fomes? 303
II. In quo sit fomes, utrum in corpore, vel in anima, vel in utroque? 305
III. A quo sit fomes sicut a causa? 305

QUÆSTIO CIX. **Utrum actus concubitus in matrimonio sit peccatum?** 308

QUÆSTIO CX. **De veritate humanæ naturæ quæ propagata est ab Adam.** 310

MEMBRUM I. Utrum tota veritas humanæ naturæ quæ propagata est in omnes homines, fuit in Adam secundum corpulentam substantiam? 310
II. De modo propagationis ex uno in omnes. 313
III. Utrum aliquid de cibo transeat in veritatem humanæ naturæ? 316

QUÆSTIO CXI. **De fomite.** 319

MEMBRUM I. Utrum contingat fomitem exstingui? 319
II. Quid sit fomitem exstingui, utrum scilicet exstinguatur ut omnino tollatur, vel quod aliquo modo remaneat debilitatus? 321
III. In quibus sanctis exstinctus sit fomes, utrum in aliis quam in beata Virgine? 323

QUÆSTIO CXII. **Utrum originale peccatum sit unum vel plura?** 325

QUÆSTIO CXIII. **Quæ sit pœna propria originalis peccati?** 326

TRACTATUS XVIII.

DE PECCATO ACTUALI.

QUÆSTIO CXIV. **De peccato actuali, et primo de veniali.** 330

MEMBRUM I et II. Quæ sit origo primi peccati, scilicet utrum res bona vel res mala? et, In qua re sit peccatum? 330

III. Quid sit peccatum ? 333

Membrum III. *De divisionibus peccatorum.*

Articulus 1. Utrum veniale peccatum sit macula in anima ? et, Si macula est, in quo differt a macula mortalis peccati, et in quo conveniat ? 337

— 2. Utrum peccatum veniale sit malum voluntarium ? et, Quare dicatur *veniale ?* 339

— 3. Quid sit peccatum veniale ? et, In quo differat a mortali ? 341

— 4. Quæ sit radix peccati venialis, et in quo sit sicut in subjecto ? et, Utrum in hac vita aliquis esse possit sine eo ? et, Utrum veniale possit fieri mortale, vel non ? 342

— 5. Utrum omne peccatum veniale venia dignum sit, vel aliquod æternaliter puniatur in peccante ? 244

Membrum V. De differentiis peccatorum. 345

QUÆSTIO CXV. **De septem vitiis capitalibus, quæ mortalia dicuntur in communi.** 345

Membrum I. Quid sit mortale peccatum ? 345

II. Quæ sit differentia inter mortale et criminale ? 346

III. Quæ sit differentia inter criminale et radicale ? 347

QUÆSTIO CXVI. **De differentiis capitalium peccatorum a invicem in speciali, et primo de superbia.** 347

Membrum I. Quid sit superbia ? An sit peccatum ? Quid sit motiuum in superbia ? et, An sit peccatum separatum ab aliis, vel diffusum in omnibus aliis ? 348

Membrum II. *De filiabus superbiæ et speciebus ejus.*

Articulus 1. Utrum inanis gloria sit peccatum ? 350

— 2. Utrum inanis gloria sit semper peccatum mortale, vel aliquando veniale ? 351

— 3. Quid sit proprium motivum inanis gloriæ ? 352

— 4. In quo differat inanis gloria a superbia ? 354

— 5. Utrum inanis gloria sit generale peccatum mixtum omnibus peccatis sicut superbia, vel non ? 354

— 6. De speciebus inanis gloriæ, et de opposito ejus. 356

— 7. De reliquis filiabus superbiæ, quæ sunt præsumptio, arrogantia, et jactantia. 357

QUÆSTIO CXVII. **De invidia.** 358

Membrum I. *De invidia secundum se.*

Articulus 1. Quid sit invidia ? 359

— 2. Utrum invidia sit semper mortale peccatum, vel aliquando veniale ? 360

— 3. Quomodo invidia sit peccatum ? et, Quomodo ex ipsa oriuntur filiæ ? 362

Membrum II. *De filiabus invidiæ.*
Articulus 1. Quid sit detractio? 363
— 2. Utrum detractio semper sit mortale peccatum, vel aliquando veniale? 364
— 3. In quo differat detractio a susurratione? 365
— 4. Utrum detractor teneatur ad restitutionem famæ ejus cui detrahit? 366
— 5. Quid sit æmulatio, et in quo differat ab invidia? Et si sit mater omnium malorum, sicut videntur Sancti dicere? 367

QUÆSTIO CXVIII. **De acedia.** 369

Membrum I. *De acedia secundum se.*
Articulus 1. Quid sit acedia secundum definitionem et rem? 369
— 2. Utrum acedia sit semper mortale peccatum, vel aliquando veniale? et, Quomodo dicatur peccatum capitale? 370
Membrum II. De filiabus acediæ, quot et quæ sint? 372

QUÆSTIO CXIX. **De ira.** 374

Membrum I. *De ira secundum se.*
Articulus 1. Quid sit ira? 374
— 2. Quantum peccatum sit ira? et, Si semper sit peccatum, vel aliquando meritorium? et, An omnis ira per vitium sit mortale? 376
Membrum II. De filiabus iræ. 377

QUÆSTIO CXX. **De avaritia.** 378

Membrum I. *De avaritia in se.*
Articulus 1. Quid sit avaritia? 378
— 2. Utrum avaritia sit semper peccatum? et, Cum hoc quantum peccatum, utrum semper sit mortale, vel aliquando veniale? 380
— 3. De vitiis avaritiæ adjunctis, et utrum sit peccatum maximum? 381
Membrum II. De filiabus avaritiæ. 384

QUÆSTIO CXXI. **De gula.** 386

Membrum I. *De gula secundum se.*
Articulus 1. Quid sit gula? 386
— 2. Utrum gula sit peccatum? et, Quantum peccatum sit? 387
— 3. Utrum peccatum sit in abstinentia sicut in gula? 389
Articulus 4. *De ebrietate.*
Particula 1. Quid sit ebrietas? 390
— 2. Utrum ebrietas semper sit peccatum mortale? 391
— 3. De prudentia carnis et spiritus. 392
Membrum II. De filiabus gulæ. 393

QUÆSTIO CXXII. **De luxuria.** 394

Membrum II. *De luxuria in se.*
Articulus 1. Quid sit luxuria? 394
— 2. Utrum omnis coitus soluti cum soluta sit peccatum, et quantum peccatum sit? 395
— 3. De pollutione nocturna, utrum scilicet generaliter sit peccatum, vel non? 397
— 4. De tactibus immundis, osculis, et amplexibus, si sint peccata? et, De differentia eorum quæ sunt fornicatio, adulterium, stuprum, meretricium sive scortum, sacrilegium, incestus, et sodomia. 399

Membrum II. De filiabus luxuriæ. 401

Summa septem vitiorum capitalium secundum Gregorium. 402

TRACTATUS XIX.

DE PECCATIS QUÆ A PRIVATIONE ACTUS DENOMINANTUR.

QUÆSTIO CXXIII. **De omissione, negligentia, et ignorantia.** 406

Membrum I. Quid sit omissio sive delictum? 406
II. Quid sit negligentia? et, Utrum sit indifferens peccatum, vel veniale, vel mortale? 407
III. Quid sit ignorantia? 409

QUÆSTIO CXXIV. **Quomodo coalescit malum in istis quæ a privatione actus denominantur, sicut ignorantia, negligentia, et omissio.** 409

TRACTATUS XX.

DE PECCATIS QUÆ IN VERBIS CONSISTUNT.

QUÆSTIO CXXV. **De mendacio.** 411

Membrum I. Quid sit mendacium? 412
II. Utrum omne mendacium generaliter sit peccatum? 412
III. De differentia mendaciorum, et de quantitate peccati secundum quamlibet differentiam. 413
IV. Utrum perfecto liceat in aliquo casu mentiri, vel semper sit sibi mortale peccatum? 415

QUÆSTIO CXXVI. **Utrum multiloquium sit peccatum? et, Utrum tacere de Deo aliquis possit sine peccato?** 417

QUÆSTIO CXXVII. **De contentione.** 417

Membrum I. Quid sit contentio? 419
II. Quantum peccatum sit contentio, utrum semper sit peccatum, vel aliquando bonum sive indifferens? 420
III. Utrum in sacra Scriptura liceat disputare contentiose? 421

QUÆSTIO CXXVIII. **De maledicto.** 422

Membrum I. Quid sit maledictum? et, Quid maledicere? et, Quantum peccatum sit? 422
II. Utrum maledictum possit interminari in creaturam rationalem et similiter irrationalem? 424

TRACTATUS XXI.

DE DUOBUS PECCATIS QUÆ MAXIME IN ACTIONE VOLUNTATIS CONSISTUNT, SCILICET DE JUDICIO SUSPICIONIS, ET PERSONARUM ACCEPTIONE.

QUÆSTIO CXXIX. **De judicio suspicionis.** 426

Membrum I. Quid sit judicium suspicionis? 426
II. Utrum judicium suspiciosum semper sit peccatum mortale, vel aliquando veniale? et, Ex qua suspicione fiat judicium rectum, et ex qua judicium non rectum? 427
III. Utrum solius Dei sit judicare de occultis hominum, vel etiam hominis? et, Si homo possit judicare de occultis proprii cordis? 428

QUÆSTIO CXXX. **De personarum acceptione.** 430

MEMBRUM I. Quid sit personarum acceptio? 430
II. Quot modis fiat personarum acceptio? et, Utrum quolibet modorum sit semper peccatum mortale, vel aliquando veniale? 432
III. Quare specialiter dicatur in sacra Scriptura, quod personarum acceptio non est apud Deum? 433

TRACTATUS XXII.

DE RADICIBUS PECCATORUM.

QUÆSTIO CXXXI. **Quomodo peccatum sit pœna peccati?** 435

MEMBRUM I. Utrum omne peccatum essentialiter sit pœna cum hoc quod est peccatum? 435
II. Utrum esse pœnam, essentialiter conjunctum sit ei quod est esse peccatum? 437
III. Utrum unum peccatum sit pœna alterius peccati? 438

QUÆSTIO CXXXII. **Quomodo omne peccatum sit ex timore male humiliante, vel ex amore inflammante?** 439

MEMBRUM I. *De timore humiliante.*
ARTICULUS 1. Utrum ista divisio generalis sit qua dicitur, quod omne peccatum oritur vel ex timore, vel ex amore? 439
— 2. Quid sit timor? 440
ARTICULUS 3. *Utrum timor sit peccatum ex quo oritur peccatum?*
PARTICULA 1. An timor sit peccatum? et, Utrum semper sit mortale, vel aliquando veniale, et aliquando mortale? 441
— 2. De differentia timoris [1]. 442
— 3. Quando timor excuset, et quando non excuset? 445

MEMBRUM II. De amore male inflammante. 446

[1] Post hanc particulam est quæstio incidens: **Quid oporteat timere in periculis et arduis, et quid non?** 444

QUÆSTIO CXXXIII. **Quomodo omne peccatum sit vel ex concupiscentia carnis, vel ex concupiscentia oculorum, vel ex superbia vitæ, sicut dicitur, I Joan. II, 16?** 447

MEMBRUM I. Utrum ista divisio sit sufficiens? 447
II. De singulis membris istius divisionis in speciali. 449

QUÆSTIO CXXXIV. **De peccato et actibus ejus in communi.** 450

MEMBRUM I. Utrum peccatum in quantum peccatum sit a Deo? 450
II. Utrum peccatum in quantum peccatum sit res aliqua, vel natura, vel substantia? 452

QUÆSTIO CXXXV. **An ex fine cognoscatur voluntas utrum recta sit vel prava?** 453

QUÆSTIO CXXXVI. **Quare sola voluntas dicatur peccare, et non cæteræ potentiæ?** 456

QUÆSTIO CXXXVII. **An ex fine omnes actus pensari debeant utrum boni vel mali dicantur?** 458

MEMBRUM I. Utrum bona et mala actio differant specie, vel numero solo? 459
II. Utrum opera hominis ex affectu vel fine sint bona vel mala? et, Utrum omnes actus boni vel mali ex intentione? 460

QUÆSTIO CXXXVIII. **De differentiis actuum secundum intentionem bonam vel malam.** 461

MEMBRUM I. Utrum actio mensuretur intentione, fide, et charitate, dirigentibus actionem? 462
II. Utrum bonum et malum sint in opere ex intentione, vel ex ipso opere? 463
III. Utrum intentio quantitatem operi imponat, scilicet quod tantum mereatur homo quantum intenderit, vel non? 464

QUÆSTIO CXXXIX. **De voluntate et ejus actu.** 466

MEMBRUM I. Utrum voluntas et actus qui causatur a voluntate sint unum peccatum in eodem, vel duo? 466
II. Utrum peccatum quod transivit in actum et perfectum est, secundum aliquid, scilicet reatum, maneat in anima usque post perfectam pœnitentiam? et, Quis sit ille reatus, et in quo fundatur? 467
III. De modis peccatorum, et incidenter quod non sint plura peccata capitalia quam septem. 468

TRACTATUS XXIII.

DE PECCATO IN SPIRITUM SANCTUM.

QUÆSTIO CXL. **De peccato in Spiritum sanctum.** 470

MEMBRUM I. Quid sit peccatum in Spiritum sanctum? 470
II. Quæ sint differentiæ hujus peccati secundum Augustinum? 471
MEMBRUM III. *Quæ sunt differentiæ hujus peccati secundum Ambrosium?* ARTICULUS 1. Quid sit blasphemia? et, Qua species ejus et quot? et, Utrum univoce vel æquivoce an per prius et posterius prædicetur de ipsis? 474
— 2. Quantum peccatum sit blasphemia, utrum semper sit mortale, vel aliquando veniale? 475
— 3. Quare blasphemia dicatur peccatum irremissibile? 477
— 4. Quare hoc peccatum dicitur peccatum ad mortem? 478

TRACTATUS XXIV.

DE POTENTIA PECCANDI.

QUÆSTIO CXLI. **Unde sit potentia peccandi in nobis?** 480

MEMBRUM I. Utrum potentia peccandi sit potentia, vel impotentia? 480
II. Utrum potentia peccandi sit a Deo, vel non? 481
III. Utrum sit una potentia, vel plures ordinatæ sub una? et, Si utrique et ecclesiasticæ et sæculari sit resistendum, maxime si contrarium Deo præcipiunt? 482



INDEX

RERUM ET VERBORUM MEMORABILIUM,

QUÆ IN SECUNDA PARTE

SUMMÆ THEOLOGIÆ CONTINENTUR.

(Tom. XXXII & XXXIII editionis nostræ)

ABBREVIATIONES :

a.	Articulus.	quæsit.	Quæsitum.
m.	Membrum.	subpar.	Subparticula.
par.	Particula.	rat.	Ratio.
Q.	Quæstio.	tract.	Tractatus.
q.	Quæstiuncula.	T.	Tomus.

N.-B. Numeri romani indicant tomum XXXII vel XXXIII novæ editionis nostræ.

A

Abstractio duplex est, scilicet formæ a materia, et universalis a particulari. Q. 14, m. 3, a. 2, par. 3-XXXII.

Acceptionis personarum gradus triplex. Q. 130, m. 2-XXXIII.

Accidens ad esse non conducit, nec ejus quod est esse rei pars est. *Porphyrius.* Q. 3, m. 2-XXXII.

Accidentis esse est inesse. *Porphyrius.* Q. 13, m. 1-XXXII.

Accidentis comparatio ad subjectum duplex, scilicet ad subjectum tantum, et ad

subjectum prout ipsum exit a causa et exprimit similitudinem causæ. Q. 3, m. 3, par. 1-XXXII.

Accidens est, quod adest et abest præter subjecti corruptionem. *Aristoteles.* Q.137, m. 1-XXXIII.

Acedia est tædium interni boni. *Augustinus.* Q. 118, m. 1, a. 1-XXXIII.

Acedia est tristitia aggravans. *Damascenus.* Ibidem.

Acedia est tristitia vocem auferens. Ibid.

Acedia est torpor mentis bona negligentis inchoare. *Richardus.* Ibid.

Acedia est diffidentia implendi mandata. Ibidem.

Acedia quomodo et quando peccatum mortale sit, et quando non? Q. 118, m. 1, a. 2-XXXIII.

De acedia oriuntur septem, scilicet otiositas, somnolentia, importunitas mentis, inquietudo corporis, instabilitas, verbositas, curiositas. *Beda.* Ibid.

Filiæ acediæ sunt malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor, et evagatio mentis. *Gregorius.* Q. 118, m. 2-XXXIII.

Actio est comparatio agentis secundum quod est agens ad patiens, et passio comparatio patientis secundum quod est patiens ad agens. *Averroes.* Q. 2-XXXII.

Actio in creante est creatrix essentia. Ibid.

Actio et passio secundum conjunctionem aliquam fiunt. *Aristoteles.* Q. 27, m. 1-XXXII.

Actio omnis in motu et omnis motus in actione firmatur. Intelligitur de actione composita, non simplici. *Auctor sex principiorum.* Q. 37, m. 1-XXXII.

Actiones bonæ et malæ differunt et specie et proprio accidente. Q. 137, m. 1-XXXIII.

Actus creationis nulli communicabilis quod in diversitate essentiæ consistit cum primo principio. Q. 3, m. 3, a. 1-XXXII.

Actus simpliciter præcedit potentiam substantia, ratione et tempore. *Aristoteles.* Q. 4, m. 2, a. 1-XXXII.

Actus hierarchici tres, scilicet purgare, illuminare, perficere. Q. 40, m. 2-XXXII.

Actus ensis ultimus est incidere, qui est ejus actus ut vigilia : figura vero est actus ejus ut somnus. *Aristoteles.* Q. 26, m. 2-XXXII.

Actus sunt prævii potentiis secundum rationem, et objecta actibus. Q. 31, m. 1, a. 4-XXXII.

Actus particularium sunt et circa particularia. *Aristoteles.* Q. 68 ad q.-XXXIII.

Adam fuit principium originalis peccati, et non Heva. Q. 107, m. 4, a. 2, par. 1-XXXIII.

Adam cibum vetitum concupivit ex concupiscentia carnis, voluit scire bonum et malum ex concupiscentia oculorum, voluit esse Deus ex superbia vitæ. Q. 133, m. 1-XXXIII.

Adam in primo statu custodem habuit Angelum, et similiter Heva. Q. 36, m. 4, ad q. 1-XXXII.

Adam totum principium humani generis fuit, et non Heva. Q. 72, m. 3-XXXIII.

Adæ corpus fuit in primo statu animale, et non spirituale, hoc est, utens cibis et generans. Q. 78-XXXIII.

Adam triplici perfectione ætatis factus est, scilicet perfectione quantitatis membrorum, et perfectione virtutum in membris, et perfectione adunationis complexionis, et secundum animam factus est perfectus in cognitione naturali. Q. 78 ad q. 1-XXXIII.

Licet Deus potuisset fecisse corpus Adæ de terra paradisi, tamen noluit. Q. 78 ad q. 2-XXXIII.

ADAM secundum tres status triplicem habet locum : secundum statum naturæ communem terram, secundum statum innocentiæ paradisum, secundum statum culpæ terram hujus miseriæ. Q. 78 ad q. 2-XXXIII.

ADAM si in paradiso perstitisset, corpus ejus nec ignis ureret, nec aqua mergeret, nec gladius scinderet, nec spina pungeret. *Isidorus.* Q. 83 ad q. 2-XXXIII.

Corpus ADÆ erat impassibile passione corruptiva. Q. 83-XXXIII.

ADAM in primo statu secundum periodum mensurantem fuisset alterabilis, non autem secundum id quod relinquit mensurans in mensurato. Q. 83 ad q. 1-XXXIII.

ADAM si non peccasset, nullo modo transmisisset justitiam gratuitam in prolem. Q. 83 ad q. 4-XXXIII.

Elatio fuit primum peccatum ADÆ. Q. 86, m. 1. Item, Q. 87, m. 2. Item, Q. 107, m. 4, a. 2, par. 2-XXXIII.

ADAM et Heva impari sexu, sed pari fastu peccaverunt. *Augustinus.* Q. 87, m. 3 ad q. 2-XXXIII.

ADAM non potuit primo peccare venialiter. Q. 87, m. 3 ad q. 3-XXXIII.

ADAM non peccavit ex certa malitia, sed ex infirmitate, et aliquo modo ex ignorantia. Q. 87, m. 5-XXXIII.

ADAM non incongrue putatur omnium creaturarum cognitionem ab exordio suæ conditionis divinitus percepisse. Q. 89, m. 1-XXXIII.

ADAM in primo statu Deum facie ad faciem non vidit, nec cognovit, nec aliquis umquam sanctorum in hac vita. Q. 89, m. 2-XXXIII.

ADAM vidit Deum per inspiratam illuminationem visione intellectuali, in qua clarius relucebat Dei præsentia quam in vestigio et speculo et ænigmate, in quibus nos videmus. Ibid.

ADAM experimentali cognitione proficere potuit. Q. 89, m. 2 ad q.-XXXIII.

ADAM sui cognitionem habuit, et scivit quid Deo, quid creaturis propter se creatis, et quid uxori deberet. Q. 89, m. 3-XXXIII.

ADAM in gratia gratis data factus est, non in gratia gratum faciente secundum Magistrum. Q. 90, m. 1-XXXIII.

ADAM accepit adjutorium in ipsa creatione, quo posset stare in rectitudine in qua creatus fuit. Q. 90, m. 2-XXXIII.

Si ADAM in primo statu gratiam gratum facientem accepit, constat, quod et sibi et aliis mereri potuit. Q. 90, m. 3-XXXIII.

ADAM perdita charitate malus inventus est. *Augustinus.* Q. 90, m. 4-XXXIII.

Secundum habitum habuit ADAM ante lapsum omnes virtutes : in actu autem et exercitio multas non habuit. Ibid.

ADAM in primo statu eguit gratia operante et cooperante : sine qua non habuit in quo movere pedem posset in profectu meriti, licet haberet unde stare posset, per libertatem scilicet arbitrii. Q. 106, m. 1-XXXIII.

ADAM perdita innocentia ejectus est de paradiso in hunc locum miseriarum. Q. 106, m. 3-XXXIII.

ADJUTORIUM Dei multiplex, scilicet influentia divinæ virtutis in esse conservantis, gratia gratis data superaddita naturalibus, et gratia gratum faciens. Q. 90, m. 2-XXXIII.

ADMIRATIO est timor in magna phantasia. *Damascenus.* Q. 31, m. 2, a 1-XXXII.

Ex ADMIRATIONE oritur inquisitio et quid et propter quid sit. *Aristoteles.* Ibid.

ÆMULATIO accipitur aliquaudo pro amore, aliquando pro contentione. Q. 118, m. 2, a. 4-XXXIII.

ÆQUALE duplex, scilicet proportionabile, et complexionatum. Q. 76-XXXIII.

AER habet humidum spirituale, non corporale. Q. 47. Q. incidens-XXXII.

ÆTERNITAS est mora indeficiens, et immutabilis : ævum ejus quod extensam habet potentiam, sed non substantiam : tempus vero mora ejus quod extensam habet potentiam, substantiam et actum, et mutabilia. *Gilbertus.* Q. 4, m. 2, a. 5, par. 1-XXXII.

AFFECTIONES sive passiones animi quatuor sunt, quibus diabolus concludit vias hominum ut de peccatis non egrediantur, scilicet spes, timor, gaudium et tristitia. *Paschasius.* Q. 117, m. 1, a. 3-XXXIII.

AFFECTUS potentior est in amando, quam intellectus cognoscendo. Q. 89, m. 2-XXXIII.

AGENS nobilius est et fortius patiente. *Augustinus.* Q. 107, m. 1-XXXIII.

Ex ALIMENTO aliquid transit in veram naturam hominis. Q. 110, m. 3-XXXIII.

ALTERATIO duobus modis capitur, scilicet ab aliter se habere, et ab alteratione proprie dicta. Q. 98, m. 2-XXXIII.

AMBITIO cupiditas est dignitatum et excellentiæ. Q. 120, m. 1, a. 3-XXXIII.

AMBITIO sæculi facit superbos, concupiscentia vero curiosos. *Augusti u .* Ibid.

AMICITIA triplex, super delectabile, utile et honestum. *Tullius.* Q. 14, m. 4, a 2-XXXII.

AMICITIÆ honestorum multa delectatio adjuncta est, et multa utilitas. Ibid.

Ab AMICITIA tria genera hominum removentur, scilicet senes, austeri et non resalutantes. Ibid.

AMICORUM proprium est semper velle esse simul, et in confabulationibus delectabilibus conterere totos dies. Ibid. Et, Q. 126-XXXIII.

AMOR divinus dupliciter exstasim facit, scilicet ad generationem Filii et processionem Spiritus sancti. Q. 4, m. 2, a. 5, par. 3. Q. incidens-XXXII.

AMOR duplex est, scilicet amicitiæ et concupiscentiæ. Q. 14, m. 4, a 2-XXXII.

AMOR sive naturalis, sive divinus, movet superiora ad inferiorum providentiam, sicut inferiora ad conversionem eorum ad superiora et reverentiam : et sic inter inferiora et superiora fit quidam indissolubilis amoris complexus. Ierotheus. Q.26, m. 2-XXXII.

AMORIS est converti in bonum et pulchrum. Q. 39, m. 1-XXXII.

AMOR male inflammans, est amor concupiscentiæ carnalis et mundanæ. Q. 132, m. 2-XXXIII.

AMOR sui triplex, scilicet naturalis, gratuitus et vitiosus. Ibid.

ANGELI mutabiles sunt secundum naturam. Q. 3, m. 3, ad q. 2-XXXII.

De perfectione universi esse est, quod ANGELUS sit. Q. 5-XXXII.

ANGELUS prope Deum est in altissimo gradu. Ibidem.

ANGELUS custodit hominem non de debito servitutis, sed potius ex affectu charitatis et ordine legis divinæ. Ibid.

ANGELUS est substantia intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, incorporea, Deo ministrans, secundum gratiam non natura immortalitatem suscipiens. *Damascenus.* Q. 6, m. 1-XXXII.

ANGELUS est substantia composita ex quod est et quo est, non autem ex materia et forma. Ibid. Et, Q. 23, m. 1-XXXII.

Deus ANGELOS de non esse ad esse deduxit velut quemdam spiritum vel ignem immaterialem. Q. 6, m. 1-XXXII.

ANGELUS non movetur motu physico, sed motu jussus divini. Ibid.

ANGELUS dicitur corporeus. Ibid. Et, Q. 13, a. 3-XXXII.

ANGELUS boniformis enuntiator est bonitatis divinæ, imago Dei, manifestatio occulti luminis, speculum purum, clarissimum, incontaminatum, suscipiens totam (si est conveniens dicere) pulchritudinem boniformis deiformitatis, et munde resplendere faciens in seipso, quemadmodum possibile est, bonitatem silentii quod est in abditis. *Dionysius.* Q. 6, m. 2-XXXII.

Quanto simplicior est in ANGELO natura, tanto invenitur imago Dei in eo magis expressa. *Isidorus.* Ibid. Et, Q. 14, m. 2-XXXII.

ANGELIS cognitus est numerus electorum hominum, ex quibus ruina cœlestis civitatis est reparanda. Q. 7-XXXII.

ANGELI ministrant non tantum in custodiendo hominem, sed in omnibus creaturis mundi, quæ sunt instrumenta divinæ potestatis ad hominem erudiendum vel corrigendum. Ibid.

Causa multitudinis ANGELORUM duplex est, scilicet multiplicitas ministerii ad indigentiam hominis ordinati, et bonitas et liberalitas divina. Ibid.

ANGELI secundum Dionysium conveniunt in tribus : dicuntur enim omnes cœlestes essentiæ, cœlestes virtutes, et Angeli. Q. 8-XXXII.

ANGELI differunt potestatibus et donis, quibus in ordinibus constituuntur. Ibid.

ANGELI iidem qui ministrant, assistunt dum ministrant, et intra Deum currunt quocumque mittantur. *Beda.* Q. 8-XXXII.

Anima rationalis et ANGELUS et specie et genere differunt. Q. 9-XXXII.

ANGELUS accipit sensibilia sub lumine deiformis intellectus, anima vero sub lumine agentis intellectus et abstrahentis. Ibidem.

ANGELI auctoritate sunt cœlo antiquiores, sed tempore cum cœlo inceperunt, et cum tempore. Q. 11-XXXII.

Necesse est ANGELUM esse ubi operatur, et quando est hic, non est alibi. Q. 12, m. 1-XXXII.

Motus affectivus ANGELI totus in Deo est, habet tamen alium motum ministerii quo mittitur, et hoc modo movetur de loco ad locum et per spatium. Ibid.

ANGELUS quanto plures recipit bonitates a prima causa, tanto plus accedit ad unum. Q. 13, m. 1-XXXII.

ANGELUS substantia composita est, et est suppositum, et hoc aliquid. Ibid.

Comparatio simplicitatis ANGELI ad simplicitatem Dei et animæ rationalis, non est comparatio univoci, sed analogi. Q. 13, m. 3-XXXII.

ANGELIS ratio insita est secundum actum utriusque partis rationis, scilicet superioris et inferioris. Q. 14, m. 1, a. 2-XXXII.

ANGELIS convenit memoria, quæ est thesaurus formarum intelligibilium. Q. 14, m. 2-XXXII.

ANGELI sensibilium rerum notitiam per phantasias corporum non accipiunt, sed omnem corporalem creaturam in causis spiritualibus spiritualiter perspiciunt, quemadmodum visuri sumus cum per æqualitatem Angelorum transmutabimur. Q. 14, m. 3, a. 1-XXXII.

ANGELOS scire dicunt eloquia quæ sunt in terra, non secundum sensus ipsa cogno-

scentes sensibilia quidem existentia, sed secundum propriam deiformis mentis virtutem et naturam. *Dionysius.* Ibid. Et, Q. 14, m. 3, a. 2, par. 1-XXXII.

Angelus habet intellectum speculativum et practicum. Q. 14, m. 3, a. 1 ad q. 1 -XXXII.

Angeli habent intellectum adeptum, non per studium et doctrinam, sed per species habituum concreatorum. Q. 14, m. 3, a. 1 ad q. 2-XXXII.

Intellectus Angeli dicitur *deiformis* propter duas causas, scilicet quia cognoscit per speciem et exemplar universalis ordinis omnium naturalium, et quia cognoscit nihil accipiens a rebus. Q. 14, m. 3, a. 2, par. 1-XXXII.

Angeli cognoscunt per exemplaria formarum artificialium, quæ sunt ad rem, non a re, secundum quod emanant a verbo in naturam. Q. 14, m. 3, a. 2, par. 1 -XXXII.

Angeli non habent cognitionem eorum quæ subsunt libero arbitrio, si nullo modo per impressionem significantur in corpore, nisi accipiant in Verbo per revelationem. Ibidem.

Visio matutina in Angelis vocatur visio rei fiendæ in luce Verbi, vespertina est in luce intelligentiæ angelicæ notitia rei in seipsa : cum autem Angelus ex notitia rei in seipsa in laudem creatoris assurgit, et sic conversus ad Deum, notitiam alterius rei fiendæ in luce Verbi accipit, vespera mutatur in mane. Q. 14, m. 3, a. 2, par. 2-XXXII.

Angelus simul et semel potest intelligere multa, non ut multa, sed ut ordinata ad unum. Ibid.

Visio matutina et vespertina secundum aliquid est Angelo naturalis, non simpliciter. Q. 14, m. 3, a. 2, par. 2 ad q. 1 -XXXII.

Cognitio rei ab Angelo non potest esse nisi duplex, scilicet in causa, vel in effectu : et hoc modo dividitur in matutinam et vespertinam. Q. 14, m. 3, a. 2, ad q. 2 -XXXII.

Cognitio vespertina duobus modis est, scilicet simpliciter et respective. Ibid.

Potior est visio matutina quam vespertina. Q. 14, m. 3, a. 2. Q. incidens-XXXII.

Angelus ab Angelo cognoscitur sub specie quæ est similitudo artis in qua factus est Angelus : ab homine vero intelligitur per abstractionem sicut abstrahitur Angelus ab hoc Angelo. Q. 14, m. 3, a. 2, par. 3-XXXII.

Angelus cognoscit Deum quinque modis, scilicet per speciem intimæ contemplationis, in theophaniis, in resplendentia ut in speculo, per effectum gratiæ inhabitantis et gratum facientis, et per effectus creaturarum. Q. 14, m. 3, a. 2, par. 3 ad q.-XXXII.

Angelus tenens solium, non indiget scalis ad hoc quod ascendat solium per creaturas mundi. Ibid.

Angelus cognoscitur tripliciter ab homine intellectualiter, scilicet per revelationem, per illuminationem factam ab Angelo, et per opus ministerii. Q. 14, m. 3, a. 2, par. 4-XXXII.

Voluntas naturalis et electiva est in Angelis. Q. 14, m. 4, a. 1-XXXII.

Angelus ex solis naturalibus non potest diligere Deum propter se et super omnia. Q. 14, m. 4, a. 2-XXXII.

Angelus plura tenetur diligere sicut et homo. Q. 14, m. 4, a. 3 -XXXII.

Personalis discretio convenit Angelis. Q. 15, m. 1-XXXII.

Liberum arbitrium est in Angelis. Q. 16, m. 1 et 2-XXXII.

Angelorum spiritus idcirco irremissibiliter peccavit, quia Angeli tanto robustius stare poterant, quanto eos carnis fragilitas non aggravabat. Homo vero post culpam meruit veniam, quia per carnale cor-

pus aliquid quo semetipso minor esset, accepit. Q. 16, m. 3-XXXII.

Libertas a coactione æqualis est in omnibus ANGELIS tam superioribus quam inferioribus. Q. 16, m. 4-XXXII.

Quatuor sunt attributa ANGELICÆ naturæ, scilicet simplicitas essentiæ, perspicacitas intelligentiæ, discretio personalis, et libertas arbitrii. Q. 17-XXXII.

Deus ANGELOS creavit cum casto amore, simul condens in eis naturam et largiens gratiam. *Augustinus.* Q. 18, m. 1-XXXII.

ANGELI in solis naturalibus creati sunt, et postea aliqua morula interposita, gratiam acceperunt, secundum Magistrum. Ibid. Et, Q. 22-XXXII.

Deus non potuit facere ANGELUM malum. Q. 18, m. 2, a. 1-XXXII.

ANGELUS in primo instanti creationis suæ non potuit esse malus, sed post primum instans. Q. 18, m. 2, a. 1. ad q.-XXXII.

ANGELUS malus numquam habuit cognitionem matutinam vel vespertinam. Q. 18, m. 2, a. 2-XXXII.

ANGELUS malus non potuit nec debuit præscire casum suum. Q. 18, m. 3, a. 1-XXXII.

ANGELUS bonus non potuit nec debuit præscire casum mali Angeli. Q. 18, m. 3, a. 1 ad q. 3-XXXII.

ANGELICÆ potestates non intellexerunt ad plenum mysterium incarnationis, donec innotuit eis per Ecclesiam et Apostolorum prædicationem, secundum Hieronymum. Q. 18, m. 3, a. 2, par. 1-XXXII.

ANGELI boni sciunt futura vel in Verbo, vel in habitibus concreatis, et sic revelant ea. Q. 18, m. 3, a. 2, par. 2-XXXII.

ANGELI mali non nisi conjecturaliter prædicunt quædam futura. Q. 18, m. 3, a. 2, par. 2-XXXII.

ANGELI boni conversi sunt et illuminati a Deo gratia apposita : mali vero excæcati, non immissione malitiæ, sed desertione gratiæ, a qua deserti sunt, non ita quod prius dedita subtraheretur, sed quia numquam est apposita ut converterentur, secundum Magistrum. Q. 18, m. 4-XXXII.

ANGELIS ex conversione facta est felix necessitas ut de cætero averti non possent : et hæc necessitas causatur ex tribus : 1. Est donum perseverantiæ. 2. Est immobilitas honestatis angelicæ. 3. Est perfectio status. Q. 18, m. 4-XXXII.

ANGELI convertendo se ad Deum per liberum arbitrium gratia informatum meruerunt confirmari in beatitudine. Q. 19-XXXII.

De quolibet gradu quidam ceciderunt. Q. 20, m. 1-XXXII.

Lucifer princeps dæmonum, nulli actualiter persuasit suam voluntatem, sed unusquisque propria voluntate consensit ei. Q. 20, m. 2-XXXII.

ANGELUS malus peccando appetiit beatitudinem secundum perfectionem potestatis, et ideo non in appetibili, sed in modo appetendi peccatum fuit. Q. 21, a. 1-XXXII.

Primum peccatum dæmonis fuit superbia. Q. 21, m. 2-XXXII.

Peccatum voluntatis ANGELI causam habuit errorem. Q. 21, m. 3-XXXII.

Dæmon numquam deceptus fuit in hoc, quod omnino æquari posset Deo, sed quod posset æquari in hoc quod esset liberæ potestatis, et quod Deus non ulcisceretur ad interitum æternum quod juste ulcisci poterat. Ibid.

Tempus et momentum casus ANGELORUM incertum est et non determinatum. Q. 24-XXXIII.

ANGELI peccatores detrusi sunt in carcerem hujus caliginis aereæ circa istas terras secundum Augustinum. Q. 24-XXXII.

Dæmon horrore pœnæ aliquando desistit ab iniqua voluntate, cum tamen culpa semper placeat ei. Q. 25, m. 1, a. 1-XXXII.

Data ANGELIS naturalia nequaquam mutata dicimus, sed sunt integra et splendidissima. *Dionysius.* Q. 25, m. 1, a.2-XXXII.

Motus qui egrediuntur de potentiis deliberativis mali ANGELI, secundum quod stant in forma obstinationis in iniquitate, omnes mali sunt. Q. 25, m. 1, a. 2-XXXII.

Malitia dæmonis nihil compatitur secum virtutis, nec informis, nec politicæ, nec theologicæ. Q. 25. m. 1, a. 3-XXXII.

Obstinatio dæmonis secundum quod est affectus immobilis in malo, non procedit a Deo, sed secundum quod est pœna peccati. Q. 25, m. 1, a. 4-XXXII.

In ANGELO non est potentia sensitiva secundum naturam. Q. 25, m. 2, a. 1, par. 1-XXXII.

Nihil prohibet concupiscibilem et irascibilem communiter dictas secundum quosdam actus ordinatos a ratione inesse ANGELIS per naturam. Q. 25, m. 2, a. 1, par. 1-XXXII.

Synderesis est in bonis et in malis ANGELIS. Q. 25, m. 2, a. 3-XXXII.

Locus in quem cecidit malus ANGELUS secundum debitum culpæ est profundum inferni, secundum ordinem vero providentiæ divinæ est iste caliginosus aer. Q. 25, m. 3-XXXII.

Ordo prælationis et subjectionis est in ANGELIS a natura, et complementum a gratia. Q. 26, m. 1-XXXII.

Quamdiu durat mundus, dæmones dæmonibus præsunt. Q. 25, m. 1 ad q. 2-XXXII.

ANGELI superiores illuminant inferiores. Q. 26, m. 2-XXXII.

Sola sapientia divina auctoritate et virtute perficit omnes illuminationes, sed ANGELUS Angelum illuminat instrumentaliter. Ibidem.

Illuminatio est a natura et a gratia. Q. 26, m. 2 ad q. 1-XXXII.

Illuminatio non potest esse nisi per medium. Q. 26, m. 2 ad q. 2-XXXII.

ANGELI tam bonus quam malus ex prælatione naturali qua eminent super animam sensibilem, possunt imprimere et in sensum exteriorem et in interiorem species sensibiles et imaginarias, non tantum in homine, sed etiam in brutis. Q. 27, m. 1-XXXII.

ANGELUS bonus bonitate naturæ, decipi potest, sed non bonus bonitate gratiæ confirmatæ. Q. 27, m. 1 ad q. 1-XXXII.

Solus Deus potest super voluntatem in homine, informando eam et convertendo ad quidquid voluerit : ANGELUS bonus immediate super intellectum, malus vero non nisi mediate. Q. 27, m. 2-XXXII.

ANGELI charitatem dare non possunt. Q. 27, m. 2 ad q. 2-XXXII.

Bona cogitatio non est ab ANGELO sicut a causa prima, sed sicut a causa media sive instrumentali. Q. 27, m. 2 ad q. 3. et m. 3-XXXII.

ANGELI mali incentores sunt, non immissores malarum cogitationum, secundum Bedam. Q. 27, m. 2 ad q. 4-XXXII.

ANGELI boni et mali in operibus mirabilibus non inducunt formas, sed disponunt materiam tantum. Q. 30, m. 1, a. 2-XXXII.

ANGELI affectu semper moventur in Deum et elevantur sursum, ad laudem Creatoris omnia referentes. *Damascenus.* Q. 33, m. 1-XXXII.

ANGELI a principio non habuerunt corpora naturaliter sibi unita, contra Apuleium et Hermetem. Q. 33, m. 2-XXXII.

ANGELI corpora assumunt de aere per potentiam divinam, a qua habent potestatem figurandi et solidandi in figuras quas volunt, congruentes ministerio ad quod mittuntur. Ibid.

ANGELI describuntur in theologia figuris corporalibus, non ut notetur, quod tales sunt per naturam, sed ut ex figuris corporum

intelligatur quid acturi veniant (ut dicit Dionysius) secundum proportionem talium figurarum ad proprios actus. Q. 33, m. 2 ad q.-XXXII.

Angelorum missio duplex est, scilicet auctoritatis et officii. Q. 34, m. 1-XXXII.

Deus Angelos bonos et malos mittit. Q. 34, m. 2-XXXII.

Angeli omnes mittuntur, sed aliqui sæpius et quasi ex officio injuncto : vel omnes mittuntur, scilicet superiores ad medios, medii ad inferiores, et inferiores ad nos. *Magister.* Q. 34, m. 3-XXXII.

Missionis Angelorum licet principalis finis sit obedire voluntati divinæ et eam ponere in effectu, adjuncta tamen est operatio salutis humanæ. Q. 34, m. 4-XXXII.

Quilibet Angelus promptus et paratus est ad exercendum officia omnium aliorum. Q. 34, m. 5-XXXII.

Angeli loquuntur ad invicem. Q. 35, m. 1 -XXXII.

Angeli sine voce prolato sermone tradunt sibi suas intelligentias discretas et determinatas. Q. 35, m. 2-XXXII.

Nutibus et signis loquuntur Angeli. Ibid.

Ad locutionem Angeli tria exiguntur, conversio scilicet luminis intelligentiæ angelicæ super speciem rei de qua vult loqui : et voluntas manifestandi alteri Angelo conceptum suum : et innuitio per lumen intelligentiæ ad rem quam vult manifestare, et hæc vocatur *nutus.* Ibid.

Angelus nullam habet potentiam organicam, nisi secundum anagogicam significationem. Q. 35, m. 3-XXXII.

Angeli potestas intellectualis interpretandi suos conceptus ad alterum, *lingua* vocatur. Ibid.

Angeli locutione simplici et naturali, quæ est interpretatio conceptuum, omnes omnibus loquuntur, sed superiores inferioribus loquuntur locutione ad illuminationem pertinente. Q. 35, m. 4-XXXII.

Angeli tribus modis loquuntur, scilicet facto, verbo spirituali, et resultatione ejus quod est in uno in alterum. Q. 35, m. 5-XXXII.

Angeli qualiter loquantur ad animas, et ad se invicem, et ad Deum ? Q. 35, m. 6-XXXII.

Homini proficienti ad beatitudinem necessaria est custodia Angelorum. Q. 36, m. 1-XXXII.

Angelus est cum anima, Deus in anima : ille ut contubernalis animæ inest, Deus ut vita. *Bernardus.* Q. 36, m. 3-XXXII.

Inest Angelus suggerens bonum, bona non ingerens : inest hortans ad bonum, non bonum creans. *Bernardus.* Ibid.

Angeli primitias offerunt hominum, et pro merito alius princeps multorum esse ponitur, alius principatui subjectus. *Origenes.* Ibid.

Angelorum custodia ad solos homines refertur, et non ad Angelos inferiores. Q. 36, m. 4-XXXII.

Adam in primo statu custodem habuit Angelum, et similiter Heva. Q. 36, m. 4 ad q. 1-XXXII.

Videtur profanum esse, dicere quod Christus habuit Angelum custodem, sed multa millia Angelorum habuit in ministerium. Q. 36, m. 4 ad q- 2-XXXII.

Antichristus Angelum habebit custodem. Q. 36, m. 4 ad q. 3-XXXII.

Angelus numquam recedit a custodito, nec umquam derelinquit hominem dum vivit, ita ut nullum effectum custodiæ faciat circa ipsum : dicitur tamen aliquando derelinquere quantum ad illum effectum qui est conversio a peccato, quia illum videt, quod perficere non potest, contradicente illo qui custoditur. Q. 36, m. 5-XXXII.

Angeli trahuntur in judicium, utrum ex eorum negligentia vel ignavia tot lapsi sint, vel non. *Hesychius.* Q. 36, m. 6-XXXII.

Angelis bonis non accidit gaudium et tristitia secundum quod sunt in genere passionum. Ibid.

Angelus præscitum custodiens, vult eum salvari. Q. 36, m. 6 ad q. 1-XXXII.
Præmium substantiale non crescit in Angelis, sed accidentale. Q. 36, m. 6 ad q. 2-XXXII.
Nec contradictio nec præmium est inter Angelos ex custodia. Q. 36, m. 6 ad q. 3-XXXII.
Angeli sunt, qui minima nuntiant. *Gregorius.* Q. 39, m. 3, a. 1, par. 3 et quæsitum 1-XXXII.
Angeli dicuntur, qui singuli singulis hominibus dati creduntur. *Bernardus.* Ibid.
Angeli dicuntur inferiores qui complent et terminant totum ornatum cœlestis hierarchiæ. *Dionysius.* Ibid.
Angelorum proprietates. Q. 39, m. 3, a. 1, par. 3 et quæsitum 2-XXXII.
Angelorum quidam purgant, illuminant et perficiunt : quidam vero purgantur, illuminantur et perficiuntur. Q. 40, m. 2, a. 1, par. 1-XXXII.
Angeli purgantur a dissimilitudinis confusione secundum intellectum. Ibid.
Angeli purgatores purgant castitate, illuminatores vero illuminant lumine, perfectores autem perficiunt præcepto perfectissimæ traditionis. Q. 40, m. 2, a. 1, par. 2-XXXII.
Angeli sicut per illuminationem acceptam efficiuntur gratiæ et scientiæ participes divinæ, ita ex perfectione ad actus illuminationis efficiuntur potestatis divinæ consortes. *Hugo.* Ibid.
Angelorum quadruplex connexio : 1. Est hierarchiarum omnium in modo recipiendi illuminationes. 2. Est trium ordinum in unaquaque hierarchia. 3. Est personarum in unoquoque ordine. 4. Est illuminationum in eadem persona existentium, habens commune ipsam illuminationem quam accipit, et habens distinctionem in primum, medium, et ultimum in differentia illuminationis. Q. 41-XXXII.
Angelorum ordo est multitudo cœlestium spirituum, qui in aliquo dono gratiæ conveniunt, sicut et in participatione donorum naturalium similantur. Q. 42, m. 1-XXXII.
Angeli ejusdem ordinis non sunt æquales. Q. 42, m. 2-XXXII.
Angelus etsi non cecidisset, adhuc homo prævisus erat ad salutem. *Anselmus.* Q. 42, m. 3-XXXII.
Quod legitur decimus ordo Angelorum complendus de hominibus, ex tali sensu dictum fore accipi potest, quia de hominibus restaurabitur quod in Angelis lapsum est, de quibus tot corruerunt, ut posset fieri decimus ordo. Ibid.
Angelorum ordines manebunt post diem judicii quantum ad gradum naturæ et gratiæ, sed non omnes quoad usum. Appendix ad Q. 42-XXXII.
Angelus et homo facti sunt propter bonitatem Dei. Q. 74-XXXIII.

Anima sive virtus animæ est in semine sicut artifex in artificiato. *Aristoteles.* Q. 3, m. 3-XXXII.
Animæ ex nulla materia creantur. *Augustinus.* Q. 4, m. 1, a. 1, par. 2-XXXII.
Anima rationalis duo in se habet : intellectum possibilem, quo homo conjungitur continuo et tempori, quod est sub se : et intellectum agentem, quo se habet ad illuminationes superiorum. Q. 5-XXXII.
Anima rationalis secundum Isaac creatur in umbra intelligentiæ, et sensibilis in umbra rationalis animæ, et vegetabilis in umbra sensibilis, et cœlum in umbra vegetabilis, et elementa et elementata in umbra cœli. Q. 4, m. 1, a. 1, par. 3. Item, Q. 14, m. 1, a. 1-XXXII.
Anima humana infundendo creatur, et creando infunditur. Q. 4, m 1, a. 2. Item, Q. 9-XXXII.
Qui animam unius animalis dicit ingredi in corpus alterius animalis, idem est ac si

dicat tectonica instrumenta tibicines indui. *Aristoteles.* Q. 4, m. 2, a. 1-XXXII.

Tertulliana hæresis, quod ANIMA rationalis sit spiritus corporeus, lineamentis corporalibus figuratus. Q. 6, m. 1-XXXII.

ANIMA est substantia intellectualis, illuminationum quæ sunt a primo, ultima relatione perceptiva. *Alexander nequam.* Q. 9-XXXII. Et, Q. 69, m. 1-XXXIII.

ANIMÆ inserta est naturaliter virtus appetitiva ejus quod secundum naturam est, et omnium quæ substantialiter naturæ adsunt et contentiva sunt naturæ. *Damascenus.* Q. 14, m. 4, a. 1-XXXII.

ANIMA omnis movetur visis. *Augustinus.* Q. 27, m. 1-XXXII. Item, Q. 70, m. 1-XXXIII.

ANIMA quia non sola, sed cum corpore et in corpore athletice pugnavit contra vitia in sancto homine, ideo justum est, ut cum corpore et in corpore præmietur : quod non potest fieri nisi per resurrectionis immutationem : et quia in malis non sola, sed in corpore succubuit vitiis et diabolo, ideo justum est, ut non sola, sed in corpore et cum corpore puniatur. *Damascenus.* Q. 31, m. 2, a. 3 ad q. 2-XXXII.

ANIMA exuta corpore, per hoc quod secundum natura mactus est corporis, potentias habet organicas. Q. 35, m. 3-XXXII.

ANIMA rationalis ad imaginem Dei facta est, ita ut nulla interposita creatura formetur ab ipsa prima veritate. *Augustinus.* Q. 36, m. 1-XXXII.

ANIMÆ nihil illabitur nisi Deus trinitas. *Beda.* Q. 36, m. 3-XXXII.

Magna dignitas est, quod unaquæque ANIMA ab ortu nativitatis habeat Angelum sibi delegatum. *Hieronymus.* Q. 36, m. 4, a. 2.

ANIMA propter subtiliorem sui naturam transit corpus viribus suis per spiritum qui naturæ lucis est. *Augustinus.* Q. 51, m. 1-XXXII.

ANIMA nec corpus est, nec harmonia vel compositio corporis, nec ad harmoniam essentialiter consequens. *Aristoteles.* Q. 61 ad q. 3-XXXII.

ANIMA continet et conservat corpus : cujus signum est, quod egrediente anima corpus exspirat et marcescit. *Aristoteles.* Q. 66 ad q. 1-XXXII.

ANIMA est substantia incorporea. Q. 68 -XXXIII.

ANIMÆ quidditatem non investigare oportet ex operationibus. *Aristoteles.* Ibid.

ANIMA est numerus seipsum movens. *Pythagoras.* Q. 68 ad q.-XXXIII.

ANIMA est substantia intellectualis ex seipsa mobilis secundum numerum harmonicum. *Plato.* Ibid.

ANIMA est consonantia confecta ex quatuor elementis. *Dinarchus.* Ibid.

ANIMA est substantia incorporea regens corpus. *Remigius.* Q. 69, m. 1-XXXIII.

ANIMA est substantia incorporea regendo corpori accommodata. *Augustinus.* Ibid.

ANIMA est spiritus intellectualis ad beatitudinem in se et in corpore ordinatus. *Seneca.* Ibid.

ANIMA est substantia spiritualis a Deo creata, proprii sui corporis vivificatrix. *Cassiodorus.* Ibid.

ANIMA est spiritus rationalis, semper vivens, semper in motu, bonæ malæque voluntatis capax. *Augustinus.* Ibid.

ANIMA est substantia vivens, simplex et incorporea, corporalibus oculis secundum propriam naturam invisibilis, infigurabilis, immortalis, rationalis, intellectualis, organico utens corpore, et huic vitæ augmentationis et generationis tributiva, non alium habens præter seipsam intellectum, sed partem sui purissimam. *Damascenus.* Ibidem.

ANIMA in hoc differt a natura, quia ab anima fluunt quædam potentiæ conjunctæ. *Avicenna.* Ibid.

ANIMA est perfectio prima corporis naturalis,

instrumentalis, habentis opera vitæ. *Avicenna.* Q. 69, m. 2, a. 1-XXXIII.

ANIMA est primus actus corporis physici organici, potentia vitam habentis. *Aristoteles.* Q. 69, m. 2, a. 2-XXXIII.

ANIMA elevata est supra formam physicam. *Avicenna.* Ibid.

ANIMÆ substantiale est operationes vitæ facere. Ibid.

ANIMA rationalis substantia est in umbra intelligentiæ creata. *Isaac.* Ibid.

ANIMA non est endelechia nisi per animationem quam facit corpori per opera vitæ : in se autem spiritus est incorporeus semper vivens, ut dicit Plato. Ibid.

ANIMA est principium et causa hujusmodi vitæ, physici scilicet corporis organici. Q. 69, m. 2, a. 3-XXXIII.

ANIMA est omnia sua, sicut Deus est omnia sua. *Augustinus.* Q. 70, m. 1-XXXIII.

ANIMA in quibusdam suis motibus vel actibus tota simul adest. Tota videt, et tota visorum meminit. Tota audit, et tota sonorum meminit, etc. *Augustinus.* Ibid.

ANIMA est substantia ut subjectum quod substat accidentibus : substat enim vitiis, vel virtutibus et passionibus, et mutatur secundum illas. *Gregorius Nyssenus.* Ibidem.

ANIMA et maxime hominis, quæ arte et prudentia regit corpus ut nauta navim, composita est ex hoc aliquid. Ibid.

ANIMA secundum operis sui officium variis nuncupatur nominibus. Dicitur namque *anima* dum vegetat, *spiritus* dum contemplatur, *sensus* dum sentit, *animus* dum sapit : dum intelligit, *mens* : dum discernit, *ratio* : dum recordatur, *memoria* : dum vult, *voluntas*. *Augustinus.* Q. 70, m. 2-XXXIII.

ANIMA nullo modo est sua potentia. Ibid.

Divisio ANIMÆ in vegetabilem, sensibilem et rationalem, est totius potestativi in suas partes potestativas. Q. 70, m. 3-XXXIII.

Vegetativum, sensitivum et rationale in homine sunt una ANIMA. Q. 70, m. 3 ad q. -XXXIII.

Sola ANIMA rationalis est ad imaginem Dei. *Augustinus.* q. 71 ad q. 1-XXXIII.

ANIMA non est de essentia divina. Q. 72, m. 1-XXXIII.

ANIMA non est composita ex materia et forma, nec anima Adæ fuit ex materia corporali vel spirituali : sed est in ea quod est, et quo est. Q. 72, m. 2-XXXIII.

ANIMA non est ex traduce. Q. 72, m. 4, a. 1-XXXIII.

Firmiter tenendum est, quod non omnes ANIMÆ sunt ab initio creatæ, ut Origenes finxit, neque cum corporibus seminantur, ut Luciferiani et Cyrillus et quidam Latinorum affirmant. *Augustinus.* Q. 72, m. 4, a. 1-XXXIII.

ANIMA, Deus et hyle non sunt idem, contra David de Dinando. Q. 72, m. 4, a. 2-XXXIII.

ANIMÆ in comparibus stellis ante corpora non fuerunt. Q. 72, m. 4, a. 3-XXXIII.

ANIMA creata est non ex materia, sed in materia corporis, nusquam tamen immersa sibi sicut forma naturalis, sed elevata super ipsum sicut motor super mobile. Ibidem.

ANIMA rationalis a nullo creatur nisi immediate a Deo. Q, 73, m. 1-XXXIII.

ANIMA rationalis est immortalis. Q. 73, m. 2-XXXIII.

ANIMÆ forma venustior et pulchrior quam habere potuit, est quod sit ad imaginem Dei. Q. 74-XXXIII.

ANIMA rationalis creata est, ut summum bonum intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret, possidendo frueretur. *Augustinus.* Ibid.

ANIMA quæ vere spiritus est, et caro quæ vere corpus est, in suis extremitatibus convenienter et facile uniuntur in phantastico animæ, quod non est corpus, sed simile corpori, et sensualitati carnis quæ

vere spiritus est, quia sine anima fieri non potest. Q. 77, m. 1-XXXIII.

Anima rationalis et quæcumque alia anima et ex ordine creationis et ex ordine naturæ unibilis est corpori ad unum animarum constituendum : et operationes vitæ quæ essentiales sunt et naturales, præter intellectuales solas, non potest exercere, nisi per corpus et in corpore. Ibid.

Inter animam et corpus non est medium quod participatione extremorum est medium, sed medium congruentiæ. Q. 77, m. 2-XXXIII.

Anima rationalis secundum essé est multiplicata in individuis hominibus secundum numerum individuorum. Q. 77, m. 3 -XXXIII.

Anima est ut sapiens homo, qui secundum rationem ædificat sibi domum, et postea intrat ad inhabitandum. *Plato.* Ibid. Rat. 24-XXXIII.

Animam humanam creatam esse in horizonte æternitatis et temporis antiqui dixerunt. Q. 77, m. 3 ad q. 1-XXXIII.

Anima est in corpore, et tota in toto, et secundum partes potentiales est in partibus corporis, sed secundum id quod est per substantiam est in qualibet parte tota. Q. 77, m. 4-XXXIII.

Quod anima sit separabilis et maneat post mortem, decem signa a Peripateticis inducta. Q. 77, m. 5 -XXXIII.

Anima manet separata post mortem et agens et intelligens quæ pertinent ad beatitudinem, vel patiens pro retributione peccatorum. Ibid.

Animæ peccatrices post mortem deprimentur sub tristi orbe, et erunt ibi in magno igne : animæ vero bene meritæ, in psalmodia et laude erunt cum Domino. *Isaac.* Ibid.

Anima in hoc est ad imaginem et similitudinem Dei, quia est incorruptibilis et immortalis. Q. 78-XXXIII.

Anima secundum intellectum est sicut chartula brevis, in qua species omnium sunt descriptæ. *Algazel.* Q. 92, m. 2-XXXIII.

In anima non nisi tria sunt, scilicet passiones, potentiæ et habitus. Q. 139, m. 1, a. 2-XXXIII.

Animalia parva quorum vita brevis secundum naturam, multæ sunt generationis, et multum ponunt in semine. *Aristoteles.* Q. 8-XXXII.

Animalia cum sensu auditus et aliis sensibus memorativo principio et æstimativo plus et minus participantia, eo plus et minus disciplinabilia sunt. *Aristoteles.* Q. 68 -XXXIII.

Animalis vita est, quæ dissoluta lascivia fertur in delectabilia quinque sensuum, quam inter metas suas spiritus rector non continet. Q. 108, m. 1-XXXIII.

Antichristi appetibile erit perfectio bonitatis. Q. 21, m. 1-XXXII.

Antichristus homo ex fornicatione generabitur et suscipiet omnem actum Satanæ : præsciens enim Deus iniquitatem ejus futuræ voluntatis, concedet in eo habitare diabolum. Q. 36, m. 4 ad q. 3-XXXII.

Antichristus Angelum habebit custodem. Ibidem.

Antiquitas duplex, scilicet auctoritatis et temporis. Q. 11-XXXII.

Apparens in sensu, pingitur in spiritu, et fulget in intellectu. Q. 27, m. 1-XXXII.

Appetitus multiplex. Q. 3, m. 4, a. 4, par. 1-XXXII.

Omne quod appetit aliquid delectatione na-

turali, delectatur in consecutione illius, et in ipso refloret et diffunditur, ut undique perfruatur. *Porphyrius.* Q. 5, m. 2, a. 4. Q. incidens-XXXII.

APPETITUS numquam convertitur ad bonum, nisi nuntiante intellectu de bono ad quod debet converti. *Aristoteles.* Q. 14, m. 1 ad q.-XXXII.

APPETITUS ex ratione determinatus, *voluntas* vocatur. *Aristoteles.* Q. 14, m. 4, a. 1-XXXII.

APPETITUS duplex, scilicet naturalis, qui nec bonus, nec malus est : et ordinatus ratione, qui est cum eligentia. *Anselmus.* Q. 21, m. 1-XXXII.

APPETITUS bonæ famæ est appetitus gloriæ. Q. 116, m. 2, a. 1, par. 1-XXXIII.

APPETERE laudem ad gloriam Dei et proximi ædificationem non est malum, sed bonum : referre autem gloriam quæ Dei est, ad seipsum, motivum est inanis gloriæ. Q. 116, m. 2, a. 1, par. 2-XXXIII.

APPREHENSIVA et motiva ad apprehensum se habent sicut nuntians ex exsequens. *Aristoteles.* Q. 9-XXXII.

AQUÆ in actu aquæ supra firmamentum nullo modo locari possunt. Q. 48 ad q.-XXXII.

AQUARUM pondus hoc exigit, ut super terram fluant, vel in aere vaporabiliter ferantur, et non supra firmamentum sint. *Augustinus.* Q. 52, m. 1-XXXII.

AQUÆ proprietates ignobiles sunt frigiditas et fluxibilitas : nobiles vero sunt limpiditas, perspicuitas, et luminositas, secundum quas disponuntur ad hoc quod sint supra firmamentum. Ibid.

Locus ad quem congregantur AQUÆ, et ex quo oriuntur, magnum mare est, quod *amphitrites* dicitur, quasi dubiam habens rotunditatem. Q. 56, m. 2-XXXII.

AQUA per se insipida est, et propter humidum ejus subjectum est omnium saporum : per accidens autem salsa et amara, propter terrestris combusti immixtionem. Q. 56, m. 2, ad q. 2-XXXII.

AQUA optimum elementum est, et plurimo usui utilissimum, sordis purgativum non solum corporeæ, sed et animalis, si assumpserit gratiam Spiritus sancti. Q. 60 ad q. 2-XXXII.

ARCHANGELI sunt, qui summa nuntiant. *Gregorius Magnus.* Q. 39, m. 3, a. 1, par. 2 et quæsitum 1-XXXII.

ARCHANGELI sunt, qui conscii ministeriorum divinorum, non nisi ob præcipuas et maximas causas mittuntur. *Bernardus.* Ibidem.

ARCHANGELORUM proprietates. Q. 39, m. 3, a. 1, par. 2 et quæsitum 2-XXXII.

ARCHITECTONICI sapientis est ordinare materiam in quam possit inducere formam. *Aristoteles.* Q. 5-XXXII.

ARCHITECTUS non tantum considerat formam et finem, sed etiam materiam. *Aristoteles.* Q. 4, m. 1, a. 1, par. 4-XXXII.

ARDENTIOR amator conjugis propriæ, adulter est, ille scilicet qui nec modum naturæ servat, nec bonum matrimonii considerat. *Sextus Pythagoricus.* Q. 133, m. 1-XXXIII.

ARGUMENTUM est ratio rei dubiæ faciens fidem. *Boetius.* Q. 93, m. 1-XXXIII.

ARISTOTELEM cum discipulis suis miror tantam opinionem assumpsisse, ut duo principia ponerent, materiam scilicet, et spe-

ciem, et tertium cum his quod *operatorium* dicitur, cui suppeteret competenter efficere quod ad oriendum putasset. *Ambrosius.* Q. 4, m. 2-XXXII.

Arrogantia est, quando adscribitur propriis meritis quod non habetur nisi ex gratia Dei. Q. 16, m. 2, a.4-XXXII.

Ars factivum principium est cum ratione. *Aristoteles.* Q. 47-XXXII.

Ars est collectio præceptorum multorum ad finem unum tendentium. Q. 40, m. 1, a. 1, par. 2-XXXII.

Artificis sapientis proprium est unumquodque eorum quæ exiguntur ad opus, in tali modo et forma producere, quo compendiosius et utilius operatur ad finem intentum in opere. Q. 3, m. 3, a. 2 ad q. 1-XXXII.

Assub ignis ascendens est, qui a vulgo vocatur *stella cadens.* Q. 4, m. 2, a. 5, par. 1-XXXII.

Astra moventur motu uniformi, regulari et circulari. Q. 53, m. 3 ad q.-XXXII.

Astra non sunt causa alicujus eorum quæ fiunt, neque corruptionis eorum quæ corrumpuntur. *Damascenus.* Q. 75. Q. incidens-XXXIII.

Attributa angelicæ naturæ sunt de esse ejus. Q. 17-XXXII.

Attributa angelicæ naturæ sunt quatuor, scilicet simplicitas essentiæ, perspicacitas intelligentiæ, discretio personalis, et libertas arbitrii. Ibid.

Attributa divina dicunt modum creationis quo creaturæ exeunt ab ipso, sicut dicit Origenes, quod Deus dicitur sapiens, quia sapientiæ nostræ causa est. Q. 39, m. 1, a. 3-XXXII.

Attributio est quinque modis : 1. Per substantialia coæquata et per convertibilia. 2. Per substantialia non coæquata et non convertibilia. 3. Per accidentalia coæquata. 4. Per accidentia communia quæ intrinsecus insunt. 5. Per ea quæ extrinsecus contingunt. Q. 3, m. 2-XXXII.

Augustino contradicere impium est in his quæ tangunt fidem et mores. Q. 84 ad q. 3-XXXIII.

Aurum et argentum et pecunia sunt mensura omnium commutabilium in quibus homines communicant inter se. *Aristoteles.* Q. 120, m. 1, a. 1-XXXIII.

Austrinis existentibus in æstate et autumno, moribunda erit hiems, maxime et mulieribus et parvulis. Q. 18, m. 1, a. 2, par. 2-XXXII.

Avaritia dicitur quatuor modis : 1. Nimius amor proprii boni cujuscumque. 2. Amor ille secundum quod avertit a summo bono. 3. Idem amor secundum quod convertit ad commutabile bonum. 4. Amor nimius pecuniæ vel bonorum fortunæ. Q. 11, m. 2. Et, Q. 120, m. 1, a. 1 -XXXIII.

Avaritia non tantum est pecuniæ, sed et altitudinis et scientiæ. *Augustinus.* Ibid.

Avaritia est immoderatus appetitus habendi plus quam oportet. *Tullius.* Ibid.

AVARITIA retinet retinenda et non retinenda : prodigalitas autem dat danda et non danda : utrumque vitium circumstans liberalitatem. *Augustinus.* Q. 120, m. 1, a. 2, q. 1-XXXIII.

AVARITIA propria anteponit communibus contra charitatem. *Augustinus.* Ibid.

AVARITIA privatus amor sui est, charitas vero communis amor Dei et proximi. Ibidem.

AVARITIA sub se habet mendacium, fraudem, furtum, perjurium, turpis lucri appetitum, falsa testimonia violentiam, inhumanitatem, rapacitatem. *Isidorus.* Q. 120, m. 2-XXXIII.

Filiæ AVARITIÆ sunt proditio, fraus, fallacia, perjurium, inquietudo, violentia, et obduratio. *Gregorius.* Ibid.

B

BANAUSI vituperantur expendentes substantias suas in histriones. *Aristoteles.* Q. 120, m. 1, a. 3-XXXIII.

BAPTISMUS sacramentum fidei est, quod æqualiter operatur impressionem characteris et remissionem peccatorum, sive per bonum, sive per malum ministrum conferatur. *Augustinus.* Q. 32, m. 1, a. 2-XXXII.

BEATITUDO creata mutabilis est. Q. 3, m. 3, a. 3-XXXII.

BEATITUDO quanto magis intelligitur, tanto plenius habetur. Q. 9-XXXII.

BEATITUDO est status omni bonorum aggregatione perfectus. *Boetius.* Q. 18, m. 3, a. 1-XXXII.

BEATITUDINIS partes sunt, perfectum nosse, perfectum posse, et perfecta bonitas. Q. 21, m. 1-XXXII.

BEATITUDO est ex commodis, quam appetit omnis rationalis creatura. *Augustinus.* Ibidem.

BEATA visio, videre Deum in seipso, videre Deum et in meipso, videre eum et in hominibus beatis, etc. *Bernardus.* Q. 36, m. 1-XXXII.

BEATIS omnibus Deus insidet per illapsum contemplationis. Q. 39, m. 1, a. 1, par. 2 et quæsitum 2-XXXII.

BEATITUDINES illæ quæ *virtutes* dicuntur, ex eo forsitan appellatæ sunt, quod virtutum atque prodigiorum occultas perpetuasque causas felici curiositate rimari ac mirari divinitus ordinatæ, signa quæ et quando volunt in omnibus elementis terræ et hominibus potenter exhibeant. *Bernardus.* Q. 39, m. 2, a. 1, par. 2 et quæsitum 1-XXXII.

BEATITUDO dicitur dupliciter, scilicet large, quæ consistit in duplici felicitate, scilicet civili et contemplativa secundum duplicem virtutem, moralem scilicet et intellectualem : et stricte, quæ est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Q. 69, m. 1-XXXIII.

BEATITUDO et miseria in eodem esse non possunt. *Bernardus.* Ibid.

BILINGUIS est, qui aliud loquitur de præsente, et aliud de absente. Q. 117, m. 2, a. 3 ad q.-XXXIII.

BINARIUS principium est multitudinis, et non unitas. *Pythagoras.* Q. 3, m. 3, a. 1-XXXII.

BLASPHEMIA est impositio falsi criminis in Deum. Q. 120, m. 2-XXXIII.

BLASPHEMIA omnis cavenda est, sed maxime in Creatorem. *Haymo.* Q. 140, m. 3, a. 1-XXXIII.

BLASPHEMIA est, per quam de Deo ipso falsa dicuntur. Ibid.

BLASPHEMIÆ tres sunt species : 1. Cum attribuitur Deo quod ei non convenit. 2. Cum ab eo removetur quod ei convenit. 3. Cum attribuitur creaturæ quod soli Deo appropriatur. Ibid.

BLASPHEMIÆ tres species : 1. Sapere de Deo secundum corpus. 2. Secundum spiritum creatum. 3. De Deo sentire quod nulli spirituali vel corporali creaturæ convenit. Ibidem.

BLASPHEMIA proprie non fit nisi in Deum, sed extenso nomine fit etiam in creaturam. Ibidem.

BLASPHEMIA secundum omnes species suas mortale peccatum est. Q. 140, m. 3, a. 2-XXXIII.

BLASPHEMIA est peccatum viæ. Q. 140, m. 3, a. 2 ad q. 1-XXXIII.

BLASPHEMIA proprie loquendo est in verbis, aliquando tamen refertur ad facta. Q. 140, m. 3, a. 2 ad q. 2 XXXIII.

Hoc peccatum dicitur *irremissibile*, quia causam remissibilitatis in se non habet, infirmitatis scilicet vel ignorantiæ. Q. 140, m, 3, a. 3-XXXIII.

Peccatum ex infirmitate, dicitur peccatum in Patrem, ex ignorantia in Filium, ex malitia in Spiritum sanctum. Ibid.

BOETII locus de primo principio. Q. 3,m.1, a. 2. Et, m. 3, a. 4, par. 3. Item, Q. 4, m. 1, a. 1, par. 1 et a. 2. Item, Q. 4, m. 2, a. 5, par. 1. Et, Q. 44. Et, Q. 66-XXXII.

BONITAS Dei numquam otiosa fuit ab æterno. Q. 11-XXXII.

BONITAS ingenii fit ex calido bene movente, et humido facile suscipiente. Q. 14, m. 2-XXXII.

BONITAS divina expandit se super omnes intellectuales vultus, secundum uniuscujusque propriam analogiam. *Dionysius.* Q. 18, m. 1-XXXII.

BONITATI præstanti fas non erat quidquam facere nisi pulchrum. *Plato.* Q. 18, m. 2, a. 1-XXXII.

BONITATES quæ sunt in causa prima, in ea puritate et nobilitate qua sunt in ea, non sunt perceptibiles ab aliqua causarum secundarum. Q. 38, m. 2, a. 2-XXXII.

BONUM universi consistit in Deo sicut in duce exercitus. *Aristoteles.* Q. 3, m. 3, a. 1-XXXII.

BONUM universi non est unius, sed multorum : et est uniuscujusque secundum propriam analogiam quam habet ad illud bonum. Ibid.

Est BONUM simplex, et hoc unum solum est incommutabile quod est Deus : creata vero ab ipso non sunt simplicia, et ob hoc mutabilia. *Augustinus.* Q. 3, m. 3, a. 2-XXXII.

BONUM est, quod est a bono et in bono plantatum et ad bonum. *Dionysius.* Q. 6, m, 2-XXXII. Et, Q. 102, m. 2-XXXIII.

BONI potentiores sunt ad faciendum miracula quam mali. Q. 32, m. 2 ad q. 3 -XXXII.

BONORUM honorabilium notitiam opinantes, magis autem alteram altera ex hoc quod meliorum et honorabilium sit. *Aristoteles.* Q. 39, m. 1, a. 1, par. 2 et quæsitum 2 -XXXII.

BONUS est, qui licet secundum naturam non sit bonus, tamen alium bonum in animo ponit et ad illum respicit, ut ad illum dirigatur et corrigatur in bono providentiæ. Qui autem nec per naturam bonus est, nec talem alium in animo ponit, hic profecto

inutilis vir est. *Homerus.* Q. 59, m. 2, a. 1, par. 1 et quæsitum 1-XXXII.

Bonum dicitur a βοάω-ῶ, quod est *voco, vocas* : quia vocat Deus ea quæ non sunt tamquam ea quæ sunt. Q. 51, m. 2 -XXXII.

Bonum, pulchrum et decorum, secundum supposita ad idem determinantur, et per idem, sed secundum intentiones non sunt idem. Q. 62, m. 1-XXXII.

Bonorum quædam sunt summa, quibus fruendum est, ut Trinitas : quædam infima, quibus utendum est, ut res hujus mundi : quædam media, ut homo, qui fruitur summis et utitur infimis. Q. 62, m. 2 -XXXII.

Bona tria sunt, in quibus perficitur homo, scilicet naturæ, gratiæ, et gloriæ. Q. 90, m. 1-XXXIII.

Bonorum quædam magna sunt, quibus recte vivitur, ut virtutes : quædam minima, sine quibus recte vivi potest, ut species quorumlibet corporum : quædam media, sine quibus recte vivi non potest, ut potentiæ animæ. *Augustinus.* Q. 102, m. 2-XXXIII.

Bona quædam nobis data sunt a Deo, quæ propter se sunt appetenda, sicut sapientia, salus et amicitia : et alia quæ ad vitam sunt necessaria, ut doctrina, cibus, conjugium *Augustinus.* Q. 109-XXXIII.

Bonum est lumen spirituale, et malum tenebra. *Dionysius.* Q. 114, m. 1-XXXIII.

Bonum quodlibet corporale damno supponendum est pro vita retinenda, sicut integritas corporis in virgine, secus de bono spirituali. Q. 132, m. 1, a. 3, par. 3 -XXXIII.

Bonum opus intentio facit, intentionem fides dirigit. Q. 137, m. 2-XXXIII.

Bonum in opere est ex omnibus causis bonitatis. Q. 138, m 2-XXXIII.

C

Cælibatus Joannis non præfertur conjugio Abrahæ. Q. 90, m. 5-XXXIII.

Calidum cœleste vivificativum et formativum est. *Aristoteles.* Q. 39, m. 1, a. 1, q. 1 -XXXII.

Calidum et humidum sunt principia generationis in omni complexionato. Q. 53, m. 1, a. 1-XXXII.

Capitale dupliciter dicitur, scilicet id quod capite plectitur, vel ex quo sicut ex capite multa alia oriuntur. Q. 115, m. 1, a. 1-XXXIII.

Peccata capitalia sunt tantum septem, scilicet superbia, invidia, acedia, ira, avaritia, gula, luxuria. Ibid.

Carbones *desolatorii* dicuntur ardores charitatis. *Augustinus.* Q. 27, m. 2 ad q. 3 -XXXII.

Carnes sanæ sunt quæ leves sunt, leves autem quæ altilium. *Aristoteles.* Q. 60 -XXXII.

Caro nostra post resurrectionem non egebit ciborum refectione : quia nec fame, nec lassitudine, nec aliqua infirmitate poterit corrumpi. Caro autem Adæ ante peccatum immortalis est creata, ut per alimoniam adjuta, esset mortis et doloris expers. *Augustinus.* Q. 65-XXXII.

CAUSA efficiens duplex, una conjuncta effectui, et alia separata ab effectu. Q. 3, m. 3. a. 3-XXXII.

CAUSA agens duplex est, una per necessitatem, alia a proposito. Q. 4, m. 2, a. 5, par. 3. Q. incidens 1-XXXII.

CAUSAS seminales et rationales Deus a principio materiæ indidit : illas, ut ex eis producatur opus naturæ, has vero, ut fiat miraculum : nihil enim rationabilius est, quam quod creatura creatori obediat in omnem effectum suæ voluntatis. *Augustinus.* Q. 14, m. 3, a. 2, par. 1-XXXII. Item, Q. 31, m. 1, a. 1 et 3-XXXII.

CAUSÆ naturales sunt in materia, sicut in Euripo, secundum Platonem, id est, in ebullitione seu mutabilitate. Ibid. Et, Q. incidens-XXXII.

CAUSALE communius est quam seminale : omne enim semen causa est, sed non e converso. Q. 31, m. 1, a. 1 ad q. 2 -XXXII.

CHARITAS Dei deposuit eum de cœlo ad terras, et fecit eum hominem. *Augustinus.* Q. 31, m. 1. a. 2-XXXII.

CHARITAS exstasim facit. *Dionysius.* Q. 39, m. 1, a. 2-XXXII.

CHARITAS Dei numquam otiosa est : operatur enim magna si est, si vero desinit operari, charitas non est. *Gregorius.* Q. 51, m. 3, a. 1 ad q.-XXXII.

CHARITAS sine gratia non est. Q. 106, m. 1 -XXXIII.

CHARITAS est forma informans omne nostrum meritum, sine qua omnis actio et virtus informis est. Q. 135-XXXIII.

CHERUBIN plenitudo scientiæ dicitur. *Gregorius.* Q. 39, m. 1, a. 1, par. 2 et quæsitum 1-XXXII.

CHERUBIN proprietates accipiuntur secundum proprietates scientiæ plenæ et perfectæ. Q. 39, m. 1, a. 1, par. 2 et quæsitum 2-XXXII.

In CHRISTO non est vera compositio,sed unio. *Boetius.* Q. 3, m. 4 ad q. 1 -XXXII.

CHRISTUS Angelum custodem non habuit. Q. 36, m. 4 ad q. 1-XXXII.

CHRISTUS in quatuor tentatus est a diabolo. Q. 86, m. 1-XXXIII.

CHRISTUS Petrum respexit in atrio non corporaliter. *Augustinus.* Q. 89, m. 3 -XXXIII.

CHRISTIANUS nemo dicitur, nisi qui Christi moribus coæquatur. *Augustinus.* Q. 127, m. 3-XXXIII.

CIRCUMSCRIPTIBILE est, quod loco vel tempore vel comprehensione comprehenditur : incircumscriptibile, quod nullo horum continetur. *Damascenus.* Q. 21, m. 1 -XXXII.

COACTIO omnis est per conjunctionem ad materiam. Q. 33, m. 1-XXXII.

COÆQUÆVA sunt quatuor, scilicet angelica natura, cœlum empyreum, materia prima corporalium, et tempus. Q. 46 ad q. 3 -XXXII.

CŒLUM altius nobilius participat bonitate primi motoris, quam id quod est sub ipso. *Aristoteles.* Q. 52, m. 2-XXXII.

CŒLI stellati inveniuntur motus tres. Ibid.

CŒLUM aqueum, sive crystallinum secundum sanctos, Philosophi vocant uniforme in lumine, cujus lumen tantæ simplicitatis

est, quod visibus hominum non subjicitur. Q. 25, m. 2-XXXII.

Extra CŒLUM nihil est, nec locus, nec tempus, sed vita beata. *Aristoteles.* Ibid.

CŒLUM crystallinum quadruplici necessitate ponitur. Q. 52, m. 3-XXXII.

CŒLUM non mutatur in substantia, sed in forma motus quam nunc habet ad generationem et corruptionem. Q. 53, m. 1 -XXXII.

CŒLUM non est de natura aquæ fluxibilis deorsum, sed ex aqua quæ propter naturæ puritatem in substantia, et perspicacitatem in dispositione materiali, et luminositatem in profundo sui, per distinctionem transmittitur super cœlos ut fiant inde cœlestia. Q. 53, m. 1-XXXII.

CŒLUM est corpus compositum ex partibus continuis, sed non ex contrariis. Q. 53, m. 1 ad q. 2-XXXII.

CŒLUM non est semicircularis vel angularis figuræ, sed circularis. Q. 57, m. 2 -XXXII.

CŒLI sunt decem, scilicet empyreum, aqueum, stellarum, Saturni, Jovis, Martis, Solis, Veneris, Mercurii, Lunæ. *Damascenus.* Q. 54-XXXII.

Ad esse CŒLI duo exiguntur, scilicet quod ubique circulariter aliquod corporum simplicium contineat, et quod sit perspicuum receptivum luminis et dativum. *Rabanus.* Ibid.

CŒLUM non cognoscimus nisi per stellas. *Alfraganus.* Q. 57, m. 2-XXXII.

COGNITIO creaturæ in semetipsa, vespertina est, in Dei cognitione, matutina est. *Augustinus.* Q. 14, m. 3, a. 2, par. 2 ad q. 2 -XXXII.

COLLATIO debet esse inter servos Dei, non altercatio. Q. 127, m. 3-XXXIII.

COLOR est immutativus visus secundum actum lucidi. *Aristoteles.* Q. 77, m. 3 -XXXII.

COMBINATIONE primarum qualitatum, quoties possibilis est, fiunt elementa. *Aristoteles.* Q. 53, m. 1, a. 2-XXXII.

COMETÆ apparitio mortes regum significat. *Albumasar.* Q. 32, m. 2, a. 1-XXXII. Item, Q. 53, m. 1, a. 2 ad q. 1-XXXII.

COMMISSUM majoris reatus est, quam delictum secundum se. Q. 123, m. 1 -XXXIII.

COMMUNE duplex est, scilicet univocum, et analogum. Q. 12, m. 4-XXXII.

COMMUNE non est proprium nisi secundum potentiam. *Aristoteles.* Q. 35, m. 2-XXXII.

COMPLEXIO inclinativum principium est, anima vero factivum. Unde sanguineos dicimus esse bonorum morum et quietos, cholericos autem acutos et furibundos, melancholicos autem tristes et studiosos. *Aristoteles.* Q. 72, m. 3-XXXIII.

COMPOSITIONIS modi qui inveniuntur in rebus? Q. 3, m. 3, a. 2-XXXII.

COMPOSITUM extra causam suæ compositionis non habet nisi primum principium, sed intra causam habet compositionis componentia, quæ materialia sunt ad formam totius. Ibid.

Omne COMPOSITUM mutabile est. Ibid.

COMPOSITIO ex quod est et quo est, generalior est quam illa quæ est ex materia et

forma. Q. 3, m. 3, a. 2 ad q. 2-XXXII.

Omne COMPOSITUM componitur ex materiali et formali, sed non ex materia et forma. Q. 3, m. 3, a. 2 ad q. 4-XXXII.

COMPOSITUM omne resolubile est in componentia, vel actu, vel intellectu. Q. 13, m. 1-XXXII.

COMPOSITUM omne ex partibus quantitativis, corpus est. *Rabbi Moyses.* Ibid.

COMPREHENDITUR illud, cujus fines circumspiciuntur. *Augustinus.* Q. 3, m. 2-XXXII.

CONCUBITUS conjugalis sine peccato fit, et redditur in eo debitum : propter quod et justus et bonus est. Q. 109-XXXIII.

CONCUBITUS soluti cum soluta peccatum mortale est. Q. 122, m. 1, a. 2-XXXIII.

CONCUPISCENTIA non est sine protensione sanguinis et spiritus et caloris in concupiscibile. *Aristoteles.* Q. 25, m. 2, a. 1, par. 2-XXXII.

CONCUPISCIBILITAS est in parvulis, concupiscentia vero in adultis, quæ etiam dicitur lex carnis, et tyrannus naturæ. *Augustinus.* Q. 107, m. 2-XXXIII.

CONCUPISCENTIA noxiorum et ignorantia agendorum pœnæ sunt peccati originalis. Q. 107, m. 4, a. 3, par. 2-XXXIII.

CONCUPISCENTIA carnis duplex, suffocans scilicet et promovens. Ibid.

CONCUPISCENTIA est affectio quædam malæ voluntatis, sicut languor. *Augustinus.* Q. 108, m. 1-XXXIII.

CONCUPISCENTIA est malum nobiscum congenitum. *Idem.* Ibid.

CONCUPISCENTIAM sive delectationem maxime contemporaneam vitæ oportet nos fugere, et pati ad eam quod sapientes plebis passi sunt ad Helenam, qui videntes decorem Helenæ, dixerunt : Fugiamus, fugiamus, ne capiamur decore ejus, quam prosecuti sunt juvenes et capti. *Aristoteles.* Q. 108, m. 1-XXXIII.

Ex CONCUPISCENTIA tamquam filia peccati, in omnibus qui secundum legem concupiscentiæ descendunt ab Adam propagatione corruptæ naturæ, innascitur originale peccatum. *Augustinus.* Ibid.

CONCUPISCENTIA non est in anima tantum, nec in carne tantum, sed in ipso conjuncto : quia nulla delectatio sentitur sine utroque. Ibid.

CONCUPISCENTIA quotidie minuitur in proficientibus et continentibus, maxime accedente senectute. *Augustinus.* Q. 108, m. 3 ad q. 2-XXXIII.

CONCUPISCENTIA quæ alias rueret in præceps, honestate excipitur nuptiarum, ut turpis non sit. *Augustinus.* Ibid.

CONCUPISCIBILIS et irascibilis dupliciter dicuntur, scilicet proprie, et communiter. Q. 25, m. 2, a. 1, par. 2-XXXII.

CONCUPISCIBILIS ad nutrimentum corrupta est tantum corruptione naturali : concupiscibilis vero ad venerea corrupta est et infecta et inficiens : quia per illam transfunditur peccatum originale. *Præpositivus.* Q. 121, m. 2-XXXIII.

CONFORTATIO custodiæ Angeli duplex, scilicet ex auctoritate officii custodientis et confortatio congratulationis. Q. 36, m. 4 ad q. 1-XXXII.

CONJUNCTUM omne dissolubile natura est. Q. 6, m. 1-XXXII.

CONJUGIUM spirituale quomodo sit inter superiorem et inferiorem portionem rationis ? Q. 93, m. 5-XXXIII.

CONSIDERATIO omnis rei triplex, scilicet in principiis suis primis simplicissimis, in formis dantibus esse rei, et in formis quæ sunt intentio rei ab ipsa re abstracta per rationem. Q. 4, m. 1, a. 2-XXXII.

CONSIDERATIO uniuscujusque rei prior est secundum se, quam secundum id quod comparatur ad alterum. Q. 9-XXXII.

CONSILIUM est de dubiis operabilibus per nos, possibilibus aliter fieri. *Aristoteles.* Q. 14, m. 4, a. 1-XXXII.

CONSILIUM non semper est ignorantis vel dubitantis. Ibid.

CONSILIUM est certa definitio faciendorum in Deo. Unde Deus mutat sententiam, sed non consilium. *Gregorius.* Q. 95, m. 2-XXXIII. Item, Q. 14, m. 1, a. 2-XXXII.

CONTENTIO est impugnatio veritatis cum confidentia clamoris. *Fulgentius.* Q. 127, m. 1-XXXIII.

CONTENTIO semper in vitio est, sed non semper mortale peccatum. Q. 127, m. 2 -XXXIII.

CONTINENTIA mora est in mente. *Aristoteles.* Q. 25, m. 2, a. 2-XXXII. Item, Q. 102, m. 3-XXXIII.

CONTINENTIA est virtus vi rationis continens hominem infra metas mentis, ut passionibus et vi passionum nullo modo abduci possit extra limites mentis. Q. 82, m. 1-XXXIII.

CONTINENTIÆ virtus mulieri non est propria propter mollitiem complexionis, nec puero. *Aristoteles.* Ibid.

CONTINENTIÆ opponitur incontinentia, fornicatio et mollities. Ibid.

CONTINUE moritur, et numquam permoritur vivens in inferno. *Bernardus.* Q. 115, m. 1-XXXIII.

CONTINUUM omne initiatur et fluit ab aliquo indivisibili, sicut linea a puncto, et tempus ab indivisibili nunc, cujus fluxus causat esse temporis in omnibus. *Boetius.* Q. 47-XXXII.

CONTRARIORUM per se contrarii sunt effectus, licet aliquando per accidens habeant effectum unum. *Aristoteles.* Q. 62, m. 1 -XXXII.

CONTRARIA non possunt esse simul in eodem secundum idem et per se. Q. 114, m. 1 -XXXIII.

COOPERANDO Deus in nobis perficit quod operando incipit: quia ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. *Augustinus.* Q. 98, m. 4 -XXXIII.

COR sedes animæ est secundum Philosophos. Q. 29-XXXII.

COR nulla membra corporis respicit æqualiter nisi duo latera. Q. 80, m. 3 ad q. 1-XXXIII.

CORPUS congruentiam habet ad resurrectionem ex hoc quod conjunctum est animæ rationali et immortali : et hæc congruentia naturalis est corpori, et est justitiæ naturalis ut resurgat. *Damascenus.* Q. 31, m. 2, a. 3 ad q. 2-XXXII.

CORPORUM assumptorum ab Angelis diversæ significationes. Q. 33, m. 2-XXXII.

CORPOREUM nihil existere potest carens forma. Q. 48-XXXII.

CORPORALIUM omnium in principio creationis mundi fuit materia una per substantiam,

sed non per analogiam. *Gregorius.* Q. 53, m. 1, a. 1. Item, Q. 8 ad q. 3-XXXII.

Corporeum dicitur dupliciter, scilicet a privatione naturæ corporeitatis, et a privatione proprietatis corporis, quæ est localitas sive per definitionem in loco, sive per circumscriptionem. Q. 69, m. 1-XXXIII.

Corpus hominis inter ea quæ pertinent ad ornatum universi, præcipuum est. Q. 75-XXXIII.

Corpus primi hominis nec conveniebat, nec potuit fieri nisi a Deo. Ibid.

Corpus Adæ optimæ complexionis fuit. Q. 76, ad q. 2-XXXIII.

Corpus Adæ in statu innocentiæ nec fuit infirmabile, nec dissolubile. Q. 76 ad q. 2-XXXIII.

Corporis et animæ sunt quædam similia, scilicet secundum supremum corporis, et secundum infimum animæ, quibus sine naturali confusione, personali tamen unione facile conjungi possunt, eo quod similia similibus congaudent. *Augustinus.* Q. 77, m. 1-XXXIII.

Corpora resurgentium erunt spiritualia sicut competit illi statui : et ad immutationem corporum ad formam gloriæ nihil operabuntur Angeli, sed aliquid operabuntur, hoc est, in congregatione mortuorum et vocatione et collectione cinerum. Ibidem.

Corpus Hevæ non congruebat fieri nisi immediate a Deo. Nec fuit seminaliter et causaliter in costa Adæ. Unde Augustinus dicit, qnod costa Adæ in se non habuit ut ex ea mulier fieret, sed quod ex ea fieri posset per obedientiam, qua cuncta natura justissima ratione Deo obedit creatori in omne quod vult. Q. 80, m. 1 -XXXIII.

Corpus Adæ non fuit passibile a contrario agente ad dissolutionem substantiæ. Q. 83-XXXIII.

Corpus Adæ factum fuit, non ut esset corpus hujus individui tantum, sed ut esset principium totius humanæ naturæ propagandæ ex ipso. Q. 110, m. 2-XXXIII.

Non corrumpitur quid existentium, sed circa existens modi commensurationis et harmoniæ. *Dionysius.* Q. 4, m. 1, a. 1, par. 1-XXXII.

Corruptibile omne corrumpitur tempore determinato. *Aristoteles.* Q. 53, m. 1, a. 1-XXXII. Item, Q. 83 ad q. 3-XXXIII.

Corruptio triplex, scilicet continuitatis, fœditatis et puritatis. Q. 84-XXXIII.

Costas viginti quatuor Deus homini tamquam viginti quatuor radios semicirculares de spina dorsi contra se invicem procedentes ad munimentum viscerum. *Isidorus.* Q. 80, m. 3 ad q. 1 -XXXIII.

Costæ superiores semicirculares et longæ factæ sunt, ut vitalia in pectore defendant : inferiores vero breves, ne tumorem ventris quæ accidit ex cibo accepto, impediant. *Aristoteles.* Ibid.

Creabile omne vertibile est, secundum electionem, ut creatura spiritualis : vel secundum naturam, ut creatora corporea : vel secundum utrumque, ut illa quæ composita est ex corporali et spirituali. *Damascenus.* Q. 21-XXXII.

Creare proprie est de nihilo aliquid facere. Q. 2-XXXII.

Creatio actio non est aliquid medium inter creantem et creatum. Ibid. Et, Q. 4, m. 2, a. 5, par. 1-XXXII.

Actio in creante est creatrix essentia relata per voluntatem ad hoc quod aliquid de novo fiat ex nihilo. Ibid.

Philosophi ductu rationis non adjutæ per aliquid intus vel extra, non potuerunt cognoscere principium creationis vel

etiam creationem. Q. 3, m. 2. Item, Q. 4, m. 1, par. 1-XXXII.

Actus CREATIONIS nulli communicabilis est. Q. 3, m. 3, a. 1-XXXII. Item, Q. 73, m. 1 -XXXIII.

CREATIO est extasis amoris, quæ non sinit ipsum solum esse. *Dionysius.* Q. 3, m. 3, a. 1-XXXII.

Omne CREATUM compositum est ex quod est et quo est. *Boetius.* Q. 3, m. 3, a. 2 ad q. 2. Item, Q. 4, m. 1, a. 2-XXXII.

CREATUM omne componibile est, sola natura divina incomponibilis. Q. 3, m. 3, a. 2 ad q. 3-XXXII.

CREABILE in Christo mansit creabile, et increabile increabile. *Damascenus.* Ibid.

CREATORIS potentia et omnipotens virtus ejus est causa subsistendi omni creaturæ : quæ virtus si ab eis quæ creata sunt continendis et regendis aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. *Augustinus.* Q. 3, m. 3, a. 3-XXXII.

Omnis CREATURA de se mutabilis est et tendit in non esse. Ibid. Et, Q. 6, m. 1-XXXII.

CREATURA omnis aut est spiritualis, aut corporea : aut simplex, aut composita : aut substantia, aut accidens : aut forma, sive quo est, aut subjectum formæ, sive quod est, vel materia. Q. 3, m. 3, a. 3 ad q. 1-XXXII.

CREATURA nulla capax est immutabilitatis. Q. 3, m, 3, a. 3 ad q. 2-XXXII.

CREATURA omnis sequitur creatorem. *Basilius.* Q. 3, m. 3, a. 4, par. 1 -XXXII.

CREATURÆ quomodo seducant hominem ? Ibidem.

CREATURA dicitur vestigium, verbum et nutus secundum diversas rationes. Q. 3, m. 3, a. 4, par. 3-XXXII.

CREARI non fit in motu et transmutatione. Q. 4, m. 1, a. 1, par. 1-XXXII.

CREATIO non est mutatio naturalis, sed opus voluntatis divinæ. *Damascenus.* Q. 4, m. 2, a. 2-XXXII.

Cum dicitur, CREATURA *fit ex nihilo*, præpositio *ex* notat durationem ejus quod est nihil ad creaturam. Q. 4, m. 2, a, 5. Q. incidens-XXXII.

CREATURA rationalis creata est ad laudandum Deum, ad serviendum ei, ad fruendum eo. Q. 10-XXXII.

CREATURAM rationalem ad hoc factum esse certum est, ut supra omnia summum bonum eligeret et amaret, non propter aliud, sed propter ipsum *Anselmus.* Q. 18, m. 1-XXXII.

CREATOR nulli rei a se creatæ negat aliquid utilium ad beatitudinem. *Plato.* Q. 36, m. 1-XXXII.

CREATURA omnis in nihilum decideret, nisi eam manus omnipotentis conditoris contineret. *Gregorius.* Q. 39, m. 2, a. 1, par. 1 et quæsitum 1-XXXII.

CREATA sunt omnia simul in materia et forma, secundum Augustinum : secundum Hieronymum et alios, omnia simul facta sunt in materia. Q. 46-XXXII.

CREATOR dat esse singulis quæ sunt, et facit debere esse in omnibus quæ sunt. *Avicenna.* Q. 46 ad q. 1-XXXII.

CREARE non est actus communicabilis alicui creaturæ. Q. 30, m. 1, a. 2-XXXII.

Omnis CREATURA habilitatem habet, ut ex ea fiat quidquid Deus voluerit. Q. 31, m. 1, a. 3-XXXII.

CREATIO est ante omnem diem, distinctio vero et ornatus per volumina sex dierum explicata. Q. 46 ad q. 2-XXXII.

CREATOR mundi sensibilis cælum igneum et terram tamquam duo extrema solida in mundo sensibili posuit, quæ duobus modis colligavit, aër scilicet et aqua, sicut et in numeris duo solidi numeri semper duobus mediis numeris colligantur. *Plato.* Q. 47 ad q.-XXXII.

CREATIO est demonstratio potentiæ creantis : omnipotentia autem creantis demonstra-

tur in hoc quod nullo indiget ad creandum, scilicet neque materia præjacente, neque instrumento, neque successiva operatione. Q. 48-XXXII.

Creatura omnis ad seipsam relata, declinat ad non esse, et sic ad tenebras. *Gregorius.* Q. 51, m. 2-XXXII.

Creator summe bonus, a quo invidia relegata est, nulli negat commoda et utilia ad esse bonum, secundum quod esse bonum est uniuscujusque secundum propriam et connaturalem et non impeditam operationem proprii et connaturalis habitus. *Plato.* Q. 62, m. 1-XXXII.

Creationem animæ solum creatorem omnium nosse dicimus. *Augustinus.* Q. 73, m. 1-XXXIII.

Credere prævenitur cogitatione : quia nemo credit nisi cogitet prius quare vel quid credat. Credere enim est cogitare cum assensu. *Augustinus.* Q. 100-XXXIII.

Criminale est, quod est dignum accusatione et damnatione æterna : veniale autem, quod hominem usque in reatum perpetuæ mortis non generat, verumtamen pœnam meretur, sed facile indulgetur. *Augustinus.* Q. 129, m. 1, a. 2-XXXIII.

Crisis naturalis est, quando virtus naturalis virtute cœlesti stellarum juvatur ad morbi conversionem. *Galenus.* Q. 31, m. 2, par, 1-XXXII.

Critias Ægyptius dixit animam esse sanguinem. Q. 68 ad q-XXXIII.

Culpa tribus modis perpetratur, scilicet suggestione, delectatione, et consensu : primo per hostem, secundo per carnem, tertio per spiritum. Q. 28, m. 3-XXXII.

Culpa originalis peccati quamvis per conversionem et baptismum auferatur, tamen pœna sequens culpam manet et in corpore et in anima ad exercitium virtutis et promotionem meriti. *Augustinus.* Q. 76 ad q. 2-XXXIII.

Cupiditas dicitur tribus modis : 1. Pronitas ad peccandum ex originali peccato causata. 2. Concupiscentia ad delectabilia carnis. 3. Amor illicitus cujuscumque rei temporalis. Q. 133, m. 1-XXXIII.

Cursus rerum triplex est, scilicet naturalis, voluntarius et mirabilis. *Anselmus.* Q.27, m. 1 ad q. 2-XXXII. Item, Q. 31, m. 2, a. 3-XXXII.

Custodiendo licet Deus sit perfectissimus, nullo indigens, et sine cujus custodia nulla valet custodia, tamen propter debilitatem hominis et mutabilitatem et ad malum pronitatem necessaria fuit custodia Angelorum. Q. 5-XXXII.

D

Dæmon idem sonat quod intellectus. Q. 4, m. 1, a. 2-XXXII.

Dæmon humilium malleator. Q. 6, m. 1. Item, Q. 18, m. 1, a. 2-XXXII.

Dæmonibus multa revelantur, et per Deum, et per bonos Angelos, quæ providentia divina per malos Angelos fieri disposuit. Q, 18, m. 2, a. 2-XXXII.

DÆMONES triplici præscientiæ acumine vigent, secundum Isidorum, scilicet subtilitat enaturæ, experientia temporum, revelatione supernorum spirituum. Q. 18, m. 3, a. 2, par. 2-XXXII.

Superbia primum peccatum DÆMONIS fuit. Q. 21, m. 2-XXXII.

DÆMON liberi arbitrii sui electione versus est ex eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam, et elevatus est adversus Deum qui fecit eum, adæquari ipsi volens. *Augustinus.* Q. 21, m. 3 -XXXII.

DÆMON numquam deceptus fuit in hoc quod omnino æquari posset Deo, sed quod posset æquari in hoc quod esset liberæ potestatis, et quod Deus non ulcisceretur ad interitum æternum, quod juste ulcisci poterat. Ibid.

DÆMON horrore pœnæ aliquando desistit ab iniqua voluntate, cum tamen culpa semper placeat ei. Q. 25, m. 1, a. 1-XXXII.

Malitia DÆMONIS nihil compatitur secum virtutis, nec informis, nec formatæ, nec politicæ, nec theologicæ. Q. 25, m. 1, a. 3-XXXII.

Obstinatio DÆMONIS secundum quod est affectus immobilis in malo, non procedit a Deo, sed secundum quod est pœna peccati. Q. 25, m. 1, a. 4-XXXII.

In DÆMONIBUS quomodo est furor irrationalis, demens concupiscentia, et phantasia proterva ? Q. 25, m. 2, a. 2-XXXII.

DÆMON ante tempora Antichristi dicitur habere religatam potestatem, eo quod in deserto tentavit Christum, et victus est. Q. 25, m. 3. Item, Q. 28, m. 2 ad q. 2 -XXXII.

DÆMONES per energicam operationem non credimus substantialiter illabi cordi, sed applicatione et oppressione uniri. *Augustinus.* Q. 29-XXXII.

DÆMONES per substantiam sunt in corporibus obsessis. Ibid.

DÆMON offert oculis formas illicitas et faciles voluptates, ut visu destruat castitatem : aures per conata tentat, ut emolliat Christianum vigorem : linguam convicio provocat : manum injuriis lacessentibus ad cædem instigat : honores terrenos promittit, ut cœlestes adimat : et cum latenter non potest fallere, apertos addit terrores : in pace subdolus, in persecutione violentus. Q. 29-XXXII.

DÆMONES quamvis mali, naturam suam non amiserunt. Ideo dum per incantationem eorum malefici aliquid efficere conantur, discurrunt per mundum, et subito semina eorum de quibus hic agitur, afferunt, sicque ex illis, permittente Deo, novas rerum species producunt. *Strabus.* Q. 30, m. 1, a. 1-XXXII.

DÆMONES quædam prædicunt, et quædam mira faciunt quibus homines alliciunt et seducunt, etc. *Augustinus.* Q. 31, m. 2 -XXXII.

Vide infra DIABOLUS.

DECEM non est bis quinque, nec septem et tria, nec sex et quatuor, nec novem et unum. Q. 3, m. 3, a. 4, par. 2 -XXXII.

DECOR omnium elementorum et totius mundi in pulchro et apto consistit. *Isidorus.* Q. 62, m. 1-XXXII.

DECOR est elegans commensuratio partium. *Aristoteles.* Ibid.

In DEFINITIONE omnes differentiæ priores habent se ad ultimam, quæ convertibilis est, sicut potentiæ ad actum, et sicut genus ad differentiam constitutivam. *Aristoteles.* Q. 3, m. 3, a. 2-XXXII.

DEFINITIO indicat esse rei ét essentiam. Q. 6, m. 1-XXXII.

DELECTATIO naturalis numquam est nisi ex conjunctione convenientis cum convenienti. *Augustinus.* Q. 4, m. 2, a. 4 -XXXII.

DELECTATIO omnis quantum est de se vincit et ligat vinculo trahente, quamvis non liget vinculo obligante ad mortem æternam. Q. 28, m. 3-XXXII.

DELECTATIO omnis generatio est in sensibilem animam. *Plato.* Q. 92, m. 2 -XXXIII.

DELECTATIO morosa non dicitur a quantitate temporis, sed a negligentia superioris partis rationis. *Præpositivus* et *Gulielmus Altisiodorensis.* Q. 93, m. 6-XXXIII.

DELECTATIO proprie nihil aliud est nisi diffusio naturæ in operatione propria secundum naturam facta. *Aristoteles.* Q. 8, m. 3-XXXII.

DELICTUM aliquando sumitur communiter, aliquando stricte. Q. 123, m. 1-XXXIII.

DELICTUM est contra præceptum affirmativum, commissum autem contra præceptum negativum. Ibid.

DELPHINUS nutritur in aqua et generat in terra. *Aristoteles.* Q. 60-XXXII.

DEMOCRITUS et Leucippus dixerunt animam esse atomos rotundos. Q. 68-XXXIII.

DEMOCRITUS Philosophorum antiquissimus, omnium curam gessit. *Aristoteles.* Q. 51, m. 1-XXXII.

DEMONSTRATIONES non abeunt in infinitum : theoricæ enim stant ad causam, practicæ autem ad opus. *Aristoteles.* Q. 1-XXXII.

DEMONSTRATIONEM non contingit fieri in circulo : quia alias idem esset principium et principiatum a seipso. Ibid.

DESPERANDUM de nemine est, dum sumus in via. *Augustinus.* Q. 36, m. 5-XXXII.

DETRACTIO est alienæ famæ denigratio : vel detrahere est absentem proximum dolose mordere. Q. 117, m. 2, a. 1-XXXIII.

DETRACTOR plus nocet, quia in plures fundit venenum suæ detractionis : susurrator autem minus, quia in pauciores diffundit et occulte. Ibid.

DETRACTOR quatuor modis detrahit, scilicet malum quod non est aliquando imponendo, et malum quod est in alio diffamando, et bonum quod est vel negando, vel minuendo. *Hesychius.* Ibid.

DETRACTIO aliquando est veniale peccatum, aliquando mortale. Q. 117, m. 2, a. 2-XXXIII.

DETRACTORES sunt, qui aliorum bona negant vel invertunt : susurrones, inter amicos discordiam seminantes. Q. 117, m. 2, a. 3-XXXIII.

DETRACTIONIS vitio speciali periclitatur pene totum genus humanum. Ibid.

Hoc malum celebre est, quia regnat in multis. *Hieronymus.* Ibid.

DETRAHENS ex malignitate et deliberatione animoque nocendi, tenetur ad reparationem apud eos apud quos detraxit. Q. 117, m. 2, a. 4-XXXIII.

DEUS est causa efficiens, finalis et formalis. Q. 2-XXXII.

DEUS quid sit non intelligitur nisi per eminentiam et excellentiam infinitam supra omne quod intelligitur esse quid : et hoc modo intelligere substantiæ pelagus infinitum. *Damascenus.* Q. 3, m. 2-XXXII.

DEUS primum excogitavit cœlestes essentias, et excogitatio ejus, opus est. *Idem.* Q. 3, m. 3, a. 1-XXXII.

Deus nihil operatur nisi secundum rationem sui operis quam præordinavit et scivit. *Augustinus.* Q. 3, m. 3. a. 1-XXXII.

Simplicitas omnimoda non convenit nisi Deo. Q. 3, m. 3, a. 2 ad q. 1-XXXII.

In Deo idem sunt quod est et quo est. Ibidem.

Deus uno modo se habet ad omnia creata, non tamen creata uno modo se habent ad ipsum. Q. 3, m. 3, a. 4, par. 1. Item, Q. 4, m. 2, a. 5, par. 3-XXXII.

Deus proposuit homini creaturam tamquam mundanam et naturalem theologiam, in qua legeret aliquam Dei notitiam. Q. 3, m. 3, a. 4, par. 1-XXXII.

Deus est esse omnium non materiale, sed causale. *Bernardus.* Q. 3, m. 3, a. 4, par. 2-XXXII.

Deus ipse numerus est sine numero, a quo omnis numerus : ipse est mensura sine mensura, a quo omnis mensura : ipse est pondus sine pondere, a quo omne pondus. *Augustinus.* Ibid.

Deus nihil agit sive creat, nisi cujus ratio et forma exemplaris est in ipso. Q. 4, m. 1, a. 1, par. 4-XXXII.

Minimum inconveniens de Deo est impossibile, eo quod omnia facit convenienter et decenter. *Anselmus.* Q. 4, m. 3-XXXII.

Deus nulli negat aliquid eorum quæ commoda sunt suæ naturæ et ordini et tempori. *Plato.* Q. 4, m. 2, a. 5, par. 2. Item, Q. 31, m. 1, a. 3-XXXII.

Deus conditis rebus antiquior non est temporis antiquitate, vel quantitate, sed simplicis potius proprietate naturæ. Q. 4, m. 2, a. 5, par 1-XXXII.

Dei solius est in uno nunc simplici æternitatis præsenti semper totum esse, nosse et posse suum possidere. *Boetius.* Q. 4 -XXXII.

Deus non est materia prima, contra Anaximenem et David de Dinando. Q. 4, m. 3-XXXII.

Deo militat etiam illud quod per malitiam voluntatis Deo obnititur et resistit. *Gregorius.* Q. 6, m. 1. Item, Q. 34, m. 2 -XXXII.

Deus secundum quod in seipso est, semper in abditis est, et silent, ut dicit Ambrosius, non solum linguæ hominum, sed etiam Angelorum. Q. 6, m. 2-XXXII.

Soli Deo convenit, quod ipse est quidquid habet. Q. 13, m. 2-XXXII.

Deus locus est Angeli ut causa salutis et continens in esse. Q. 12, m. 1-XXXII.

Deus est in omnibus non inclusus. *Gregorius.* Q. 13, m. 4-XXXII.

In Deo est ratio cognoscendi omnia, et ratio operandi : Angelo dedit potestatem cognoscendi omnia quæ sunt in mundo sensibili, et naturæ potestatem operandi ea. *Philippus, canonicus Parisiensis.* Q. 14, m. 3, a. 2, par. 1-XXXII.

In Deo nec est universale, nec particulare proprie loquendo. Q. 14, m, 3, a. 2, par. 3-XXXII.

Deus ejusdem rei non potest esse auctor, cujus est ultor. *Gennadius, Dionysius, Augustinus.* Q. 17, m. 5-XXXII.

Deus stans et certa et immobilis causa est omnium quæ fiunt. *Dionysius.* Q. 18, m. 3, a. 2, par. 2-XXXII.

Solus Deus certitudinaliter præcognoscit futura contingentia. Q. 18, m. 3. a. 2, par. 2-XXXII.

Deus sic punit malam voluntatem ut non perimat naturæ dignitatem. *Augustinus.* Q. 18, m. 2, a. 2-XXXII.

Solus Deus operatur in cordibus hominum ad inclinandas voluntates eorum ad quidquid voluerit, sive ab bonum, sive ad malum. *Fulgentius.* Q. 27, m. 2-XXXII.

Deus quatuor modis operatur : 1. In verbo. 2. In materia et forma. 3. Per opera sex dierum quibus distinxit creaturas. 4. Ex primordialibus seminibus. Q. 31, m. 1, a. 1-XXXII. Item, Q. 50-XXXII.

Deus in seipso absconditas quorumdam factorum causas habet, quas rebus conditis

non indidit, easque implet non illo opere providentiæ quo naturam substituit ut sint, sed illo quo eas administrat ut voluerit qui condidit. Q. 31, m. 2, a. 3 -XXXII.

Deus per Angelos suos loquitur animæ hominis, sive in exstasi spiritus, sive in somno corporalibus imaginibus, sive ipsis sensibus corporis aliqua sensibili specie præsentata ad videndum vel audiendum. Q. 35, m. 6-XXXII.

Deus generator est speciei, quia in ipso species omnium fulgent per rationes ideales. Q. 39, m. 1, a. 1, par. 2 et quæsitum 2-XXXII.

Deus dicitur vel a θεώρεω, quod est *video* : vel a θεάσθαι, quod est *ardere* : vel a θεῖν, quod est *currere* vel *circumire*. *Dionysius.* Q. 39, m. 2, a. 2-XXXII.

Deus est super mentem : et si aliquis videns Deum, intellexit quod videt, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt ejus, quæ existunt et cognoscuntur. *Dionysius.* Q. 40, m. 1, a. 1-XXXII.

Deum quidem videbimus facie ad faciem sicut est, sed non in visione comprehensionis. Q. 40, m. 1, a. 2-XXXII.

Deus primo fecit informitatem materiæ, quam postea distinxit per formas. *Augustinus.* Q. 44-XXXII.

Deus primus et sapientissimus artifex et conditor omnium, dives in se, et dives in omnibus aliis. Q. 50-XXXII.

Deus cum sit summa essentia, rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe : et aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit. *Augustinus.* Q. 63, m. 1-XXXII.

Deum requievisse, est creaturæ rationali in se requiem præstitisse, ut illuc scilicet desiderio feramur, quo requiescamus et nihil amplius requiramus. *Augustinus.* Q. 67-XXXII.

Deus solus monas est : ipse enim vere unum est, quod nulli innittitur, in quo nullus numerus. Q. 72, m. 2-XXXIII.

Deus est principium omnium per creationem, mundum motu et ratione gubernans, ut anima corpus, sed non vivificans, sensificans et vegetans sicut anima corpus. Q. 72, m. 4, a. 2-XXXIII.

Deus pronior est ad miserendum quam ad condemnandum : quia semper punit citra condignum, et remunerat ultra condignum in merito et demerito. Q. 85-XXXIII.

Deus per essentiam suam numquam mortalibus apparuit : sed omnes illæ visiones quæ leguntur crebro factæ esse in Veteri Testamento, per ministerium Angelorum creduntur factæ per assumptam creaturam, in qua tamen sicut in signo per virtutem et operationem cognoscebatur Deus esse præsens. *Beda.* Q. 89, m. 2-XXXIII.

Deum videre possumus per intellectum, comprehendere vero minime. *Augustinus.* Ibidem.

Deus nullum inhabitat nisi per gratiam gratum facientem. *Gregorius.* Q. 90, m. 1-XXXIII.

In Deo non sunt cogitationes volubiles hinc illinc, aut inde huc, sed omnia uno intuitu et simplici in seipso videt et scit. *Augustinus.* Q. 93, m. 2-XXXIII.

Deus in omnibus est essentialiter, præsentialiter, et potentialiter, et in sanctis per inhabitantem gratiam. Q. 98, m. 1-XXXIII.

Deus hominis bonam voluntatem prævenit et præparat adjuvando, et adjuvat præparatam : nolentem prævenit ut velit, volentem subsequitur ne frustra velit. *Augustinus.* Q. 100, m. 1-XXXIII.

Deus non justificat invitum, sed volentem et consentientem. Q. 103, m. 1-XXXIII.

Deus causa mali non est, tamen ordinator mali est. Q. 108, m. 3-XXXIII.

DIABOLUS in exordio mundi creatus inter Angelos gloriosior fuit. Q. 20, m. 1-XXXII.

DIABOLUS nihil appetiit nisi beatitudinem, ad quam pervenisset, si stetisset. Q. 21, m. 1-XXXII.

DIABOLUS sedit super folium lactucæ, ut quamdam monialem ad libidinem gustus traheret. *Gregorius.* Q. 28, m. 3-XXXII.

DIABOLI non est tentari, sed tentare. Ibid.

DIABOLUS supra rationem immediate nihil potest : et si potest, potest mediante phantasia. Ibid.

Vide supra DÆMON.

DIES secundum Astronomos quare incipiat a Meridie? Q. 51, m. 2-XXXII.

DIES septima mane habet, sed non finem. Q. 67-XXXII.

DIGESTIO omnis et maxime quæ *pepansis* dicitur, quæ est in fructiferis lignorum et herbarum, est completio a naturali et proprio calore ex contrajacentibus passionibus perfecta. *Aristoteles.* Q. 30, m. 1, a 1-XXXII.

DIGESTIO quadruplex. Q. 110, m. 1-XXXIII.

DIGNITAS est quam quisque probat auditam. *Boetius.* Q. 4, m. 2, a. 5, par. 1-XXXII.

DIVISIO est multiplex. Q. 38, m. 2, a. 1-XXXII.

DIVISIO causa numeri est, numerus autem causa differentiæ. *Aristoteles* et *Damascenus.* Q. 72, m. 4, a. 3-XXXIII.

DOLOR est sensus divisionis continui. *Aristoteles.* Q. 83-XXXIII.

DOLORIS passio esse non potest, ubi non præcessit malitia. *Augustinus.* Ibid.

DOMINATIO est non pejorum, sive inferiorum, excessus tantum, sed et omnis pulchrorum et bonorum perfecta et omnimoda possessio, et vera et cadere non valens fortitudo. *Dionysius.* Q. 39, m. 2, a. 1, par. 1 et quæsitum 1-XXXII.

Proprietates DOMINATIONUM multiplicantur secundum ea quæ faciunt dominium perfectum in natura, et habitu, et operatione. Q. 39, m. 2, a. 1, par. 1 et quæsitum 2-XXXII.

DOMINIUM duplex, scilicet tyrannicum, et quod causatur ex multorum et pulchrorum bonorum spiritualium possessione. Q. 37, m. 3-XXXII.

DOMINUS est nomen non naturæ, sed potestatis. *Ambrosius.* Q. 39, m. 2, a. 1, par. 1 et quæsitum 1-XXXII.

DOTES beatorum secundum intellectualem creaturam tres sunt, scilicet visio, dilectio, et comprehensio. Q. 39, m. 1, a. 2-XXXII.

E

Occidentem ex EBRIETATE legislator præcepit plus quam alium puniri. *Aristoteles.* Q. 88-XXXIII.

EBRIETAS est insania voluntaria. *Seneca.* Q. 121, m. 1, a. 4, par. 1-XXXIII.

EBRIUS est, qui ultra mensuram bibit. Ibidem.

EBRIETAS vitiosa est et peccatum, non tamen semper mortale. Q. 121, m. 1, a. 4, par. 2-XXXIII.

ECLIPSIS solis est quotiescumque luna supponitur soli corporaliter et diametraliter. Q. 32, m. 2, a. 1-XXXII.

ECLIPSIS solis in passione Dominica declaratur ex Dionysio. Q. 31, m. 2, a. 2, par. 1-XXXII.

EFFICIENS, forma et finis numquam tendunt in idem cum materia. *Aristoteles.* Q. 4, m. 1, a. 1, par. 3-XXXII.

ELECTIO non est sine intellectu et ratione. *Aristoteles.* Q. 21, m. 3-XXXII.

ELIGERE est ex duobus vel pluribus propositis hoc alii præoptare. *Damascenus.* Q. 91, m. 3-XXXIII.

ELEMENTA secundum substantiam salvantur in mixto. *Avicenna.* Q. 76-XXXIII.

ELEMENTA secundum æqualem quantitatem non fuerunt in corpore Adæ, nec sunt in corpore alicujus hominis. Ibid.

ENERGUMENI interpretantur quasi interius laborantes malitia dæmonis Q. 29 -XXXII.

ENS est primum distinguens intellectum. *Aristoteles.* Q. 2-XXXII.

Non ENTIS non sunt species, nec differentiæ, nec potentiæ, nec virtutes. *Aristoteles.* Q. 3, m. 1-XXXII.

ENS analogiam habet ad decem prædicamenta. Q. 4, m. 2, a. 4.

ERROR Manichæorum, quod sicut bonum est a bono, ita malum sit a malo. Q. 6-XXXII.

ERROR Tertulliani, quod anima rationalis sit spiritus corporeus lineis corporalibus figuratus. Q. 6, m. 1-XXXII.

ERROR Manichæi, quod Deus tenebrarum fecerit mundum. Q. 45-XXXII.

ERROR Pythagoræ, quod anima facta ante corpus transeat de corpore in corpus. Q. 72, m. 4, a. 2-XXXIII.

ERROR Arabum et præcipue Averrois, quod unus numero intellectus sit in omnibus animabus, et in omnibus hominibus. Q. 77, m. 3-XXXIII.

ERROR Manichæi, quod animæ omnes primo creatæ sint in cœlo a Deo bono, et habebant corpora spiritualia, non animalia, quæ postea per casum peccati mutata sunt in animalia corpora. Q. 78-XXXIII.

ERROR Origenis, quod animæ fuerint ante corpora, et meruerint sic vel sic incorporari. Q. 107, m. 2-XXXIII.

EXEMPLARIA in mente divina secundum quod sunt rationes multorum, sunt causa multitudinis et multorum. Q. 3, m. 3, a. 1-XXXII.

EXPERIENTIA artem facit, inexperientia casum, sicut ait Polus. Q. 14, m. 3, a. 1-XXXII.

F

FALSO et non impossibili posito, quod accidit, est falsum et non impossibile. *Aristoteles.* Q. 3, m. 2-XXXII.

FAMA hominis consistit in lingua, quæ sita est in lubrico et humido. *Augustinus.* Q. 117, m. 2, a. 1-XXXIII.

FELICITAS et miseria in eodem esse non possunt simul. *Bernardus.* Q. 36, m. 6-XXXII.

FELICITAS est actus vel operatio secundum propriam et connaturalem virtutem non impedita in eo cujus est talis virtus. Q. 69, m. 1-XXXIII.

FELICITATEM diversimode intendunt ethicus et theologus, hic æternam, ille temporalem. Q. 120, m. 1, a. 3-XXXIII.

FERARUM natura terrens hominem neque nunc inutilis est ad cognitionem nostri, et invocationem Dei nostri. *Damascenus.* Q. 61-XXXII.

FIDEM nec informem, nec formatam habent dæmones. Q. 25, m. 1, a. 3 XXXII.

FIDEI motus impetrat miraculum. Q. 32, m. 1, a. 2-XXXII.

FIDES impetrans miraculum, innititur articulo omnipotentiæ. *Præpositivus.* Q. 32, m. 1, a. 3-XXXII.

FIDES non habet meritum cui humana ratio præbet experimentum. *Gregorius.* Ibid.

In FIDE tria sunt, scilicet creditum, lumen in quo ostenditur creditum, et voluntas sive devotio credentis qua assentitur credito. Q. 90, m. 5-XXXIII.

FIDES fundamentum est virtutum, gratia autem forma. Q. 100, m. 4-XXXIII.

FIDES conformat nos veritati, et charitas bonitati. Q. 104, m. 3-XXXIII.

FIDES componitur a *fio* et *dico :* quia fiunt dicta per veritatem sicut dicuntur. *Augustinus.* Q. 125, m. 3 XXXIII.

FIDES intentionem dirigit, et charitas informat, et quantitatem dat operi. Q. 138, m. 3-XXXIII.

Quod in FIDE non fit, ad charitatem non refertur, nec fit quemadmodum oportet. *Augustinus.* Ibidem.

FLAMMA est fumus accensus. *Aristoteles.* Q. 53, m. 1, a. 2-XXXII.

FLAMMEUS gladius versatilis ante paradisum significat pœnas hujus mortalis vitæ, quæ ut gladius incidunt, et ut flamma exurunt, et mobilitate versatiles sunt. Q. 107, m. 2-XXXIII.

FŒMINA mas occasionatus est. Q, 62, m. 2-XXXII.

FOMES peccati ante baptismum et culpa est et pœna, post baptismum vero pœna et non culpa. Q. 107, m. 4, a. 3, par. 3-XXXIII.

FOMES est quidam morbidus effectus qui commovet ad desiderium illicitum. *Ambrosius.* Q. 108, m. 1-XXXIII.

FOMES, sive libido, sive concupiscentia in anima sunt, et propriæ passiones et actiones animæ. Q. 107, m. 2-XXXIII.

FOMES peccati non in omnibus est æqualiter : licet enim ex una et æquali causa sit in omnibus, tamen diversæ sunt dispositiones subjecti in quo est, scilicet ætate, consuetudine et complexione, etc. Ibid.

FOMES peccati in B. Virgine totus exstinctus fuit. Q. 111, m. 1-XXXIII.

FOMES peccati in aliis præter B. Virginem est triplici gradu. Q. 111, m. 2-XXXIII.

FORMA et imago qua re differunt ? Q. 3, m. 1, a. 2-XXXII.

FORMA omnis quæ est in primo motore ut in agente et in exemplari, est in prima materia ut in suscipiente et potentia et capacitate. Q. 4, m. 1, a. 1, par. 1-XXXII. Item, Q. 44-XXXII.

FORMÆ infunduntur secundum meritum materiæ. *Boetius.* Q. 4, m. 1, a. 1, par. 2-XXXII.

FORMARUM receptio in intellectu non est nisi

secundum esse intentionale. *Aristoteles.* Q. 4, m. 1, a. 1, par. 2-XXXII.

Quadruplex opinio antiquorum circa FORMAS rerum. Q. 4, m. 2, a. 1-XXXII.

FORMÆ omnium exemplariter sunt in mente divina. Ibid.

FORMÆ non sunt actu in materia, sed potentia. Q. 4, m. 2, a. 4-XXXII.

Concordia Philosophorum circa FORMAS rerum. Ibid.

FORMALIA principia colliguntur in materia ex tribus : 1. Ex virtute cœlesti. 2. Ex virtutibus elementalibus. 3. Ex virtute formativa. Q. 4, m. 2, a. 1-XXXII.

FORMARUM quædam sunt omnino separatæ, quædam omnino conjunctæ, et quædam mediæ. *Boetius.* Q. 77, Rat. 20 -XXXIII.

FORMÆ sensibiles acceptæ in vigiliis, reservantur in thesauro imaginativæ virtutis, et eadem vi qua moverunt vigilantes. redeuntes ad organa sensuum movent dormientes, et incitant vel ad libidines, vel ad terrores. *Paschalis Romanus.* Q. 122, m. 1, a. 3-XXXIII.

FORNICATIO, adulterium, stuprum, meretricium, sacrilegium, incestus, sodomia, qua re differunt ? Q. 122, m. 1, a.3 -XXXIII.

FORNICES, unde dictæ ? Ibid.

FRUSTRA, vanum et inutile non sunt in operibus naturæ. Q. 33, m. 2-XXXII.

FUR in furcis, proditor in culeo, Judas in inferno resplendere facit justitiam universalem, sicut resplendet carbunculus in auro. *Ambrosius.* Q. 62, m. 2-XXXII.

FUR est, qui in furno, hoc est, in nigro contrectat rem alienam invito domino. *Labeo.* Q. 120, m. 2-XXXIII.

FURTUM et rapina sunt tam contra leges humanas, quam contra divinas, usura autem tantum contra leges divinas. Ibid.

FUTURORUM cognitio quadruplex, scilicet certa et per certam causam, et per contemplationem in Verbo, et per similitudines sive rationes universalis ordinis artis qua fit et regitur mundus, et conjecturalis per signa. Q. 18, m. 3, a. 2, par. 2-XXXII.

G

GAUDIUM verum est diffusio uniuscujusque naturæ et refloritio in operatione proprii et connaturalis habitus. Q. 36, m. 6-XXXII.

GENERATIO unius est corruptio alterius. Q. 4, m. 2, a. 4-XXXII.

GENERARI est mutari ad esse. *Aristoteles.* Q. 4, m. 2, a. 2-XXXII.

GENERATIO est ingressus ad esse. *Boetius.* Ibidem.

GENERANS quantum dat de forma, tantum dat de consequentibus formam, scilicet de loco et motu. Q. 48-XXXII.

In GENERATIONE hominis non est vivum et animal simul secundum actum, nec etiam animal et homo sunt simul secundum actum, licet potentia simul sint. *Aristoteles.* Ibidem.

GENERATIO fit ex superfluo quartæ digestionis. *Avicenna.* Q. 65-XXXII.

GENERATIO quadruplex : 1. Viri virginis ex

terra virgine. 2. Mulieris virginis ex viro virgine. 3. Prolis virgineæ ex viri et mulieris commixtione. 4. Viri virginis ex fœmina virgine. *Chrysostomus.* Q. 80, m. 2-XXXIII.

GENERATIO est ad propagationem generis humani, ut perficiatur numerus electorum. Ibidem.

GLORIA est late patens præconium, vel clara cum laude notitia, vel ore multorum prædicata laudatio. *Tullius.* Q. 116, m. 2, a. 1, par. 1-XXXIII.

Inanis GLORIA peccatum est, gloria autem vera, et gloriam veram appetere non est peccatum. Q. 116, m. 2, a. 1, par. 2 -XXXIII.

Inanis GLORIA aliquando peccatum veniale est, et aliquando mortale, quando scilicet ponitur finis, quia tunc Dei gloria excluditur. Q. 116, m. 2, a. 1, par. 3 -XXXIII.

Superbia quærit præesse, inanis autem GLORIA excellere in laude. Q. 116, m. 2, a. 1, par. 4 et 5-XXXIII.

Inanis GLORIA species sive filiæ sunt quatuor, scilicet affectatio libertatis, auctoritatis, potentiæ et prælationis. Q. 116, m. 2, a. 3-XXXIII.

GRATIAM primam sibi nullus meretur. Q. 18, m. 1-XXXII.

GRATIA operans est, in qua solus Deus operatur in nobis sine nobis : gratia autem cooperans est, quæ cooperatur cum libero arbitrio. *Augustinus.* Q. 18, m. 4 -XXXII.

GRATIA dicitur tribus modis : 1. Auxilium quod elevat potentias naturales ad actus perfectos secundum naturam. 2. Quod elevat eas ad actum meriti. 3. Gratia consummans ad meritum. Q. 9, m. 1 -XXXII.

GRATIA est aliquid creatum in homine : est enim habitus infusus nobis, qui nos gratos facit Deo, et opus nostrum per informationem gratum reddit, et dat ei efficaciam merendi vitam æternam. Q. 98, m. 1 -XXXIII.

GRATIA habitus est et qualitas perficiens hominem ad opera meritoria, quæ sunt digna vita æterna. Q. 98, m. 2 -XXXIII.

GRATIA est sanitas mentis et delectatio cordis. *Chrysostomus.* Q. 98, m. 3 -XXXIII.

GRATIA est divinæ misericordiæ donum, per quod bonæ voluntatis fit exitus. *Isidorus.* Ibidem.

GRATIA est quidam animæ nitor concilians sanctum amorem. Ibid.

GRATIA est habitus infusus, diuinæ bonitati et charitati similis, gratum faciens habentem, et opus ejus gratum reddens. *Præpositivus.* Ibid. Et, Q. 101, m. 1 -XXXIII.

GRATIA et virtus differunt : quia virtus non ordinat nisi ad actum et potentiam, gratia autem ordinat universaliter totum hominem ad Deum. Ibid.

GRATIA est universalis habitus, informans et subjectum et potentias omnes et opera, per quam Deus inhabitans in sanctis omnibus influit vim merendi vitam æternam. Q. 98, m. 4-XXXIII.

GRATIA dicitur, quia gratis datur. Q. 110, m. 1-XXXIII.

Quidquid habes meriti, præventrix GRATIA *donat.*
Nil Deus in nobis præter sua dona coronat.

GRATIA prævenit voluntatem ut informans, præparans et adjuvans. Ibid.

Post perpetratum peccatum et ante GRATIÆ reparationem, quantum est ad defectum gratiæ tenentis, homo non potest resistere peccato. Q. 100, m. 2-XXXIII.

In omnibus sanctis, excepta B. Virgine, ne-

cesse fuit incidere in peccatum veniale etiam post habitam gratiam. Q. 100, m. 3-XXXIII.

GRATIA est quæ descendit a gratuita voluntate. *Anselmus.* Q. 100, m. 4-XXXIII.

GRATIÆ effectus quatuor, transire visitando, protegere, liberare a malo, et salvare. Q. 100, m. 4-XXXIII.

GRATIA duplex, scilicet operans sive præveniens, et cooperans sive subsequens. Q. 101, m. 1-XXXIII.

GRATIA operans sive præveniens liberat et præparat hominis voluntatem ut bonum velit : subsequens autem sive cooperans adjuvat ne frustra velit. *Augustinus.* Ibidem.

GRATIA meretur augeri ut aucta perficiatur. *Augustinus.* Q. 102, m. 1-XXXIII.

GRATIA augetur dupliciter, scilicet in virtutibus et donis, et in gratia et privilegiis. Q. 110, m. 2-XXXIII.

GULA est immoderatus amor edendi sive sumendi cibum. *Gregorius.* Q. 121, m. 1, a. 1-XXXIII.

Species quatuor GULÆ hoc versu comprehenduntur :

Præpropere, laute, nimis ardenter, studiose. Ibidem.

GULA peccatum mortale est, cum voluptas in cibo præponitur Deo. Q. 121, m. 1, a. 2-XXXIII.

GULA nisi primo refrænetur, frustra contra alia vitia laboratur. *Hieronymus.* Ibid.

Duo sunt vitia quæ maxime homines decipiunt suis voluptatibus, GULA scilicet et luxuria : quæ tanto deponere est difficilius, quanto eis uti est dulcius, cum unum eorum oritur ex altero, hoc est, luxuria ex gula. Ibid.

Filiæ GULÆ sunt quinque, scilicet inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, et habetudo mentis. *Gregorius.* Q. 121, m. 2-XXXIII.

H

HABITUS intellectuales quinque, scilicet intellectus, sapientia, scientia, prudentia et ars. Q. 17-XXXII.

HABITUS est, quo quis aliquid agit cum tempus sit. Q. 90, m. 4-XXXIII.

HABITUS est perfectio ut somnus, actus autem ut vigilia. *Aristoteles.* Q. 103, m. 1 -XXXIII.

HERACLITUS dixit animam esse ignem. Q. 68-XXXIII.

HERODIUS adunationem visus habet, per quam potest intueri solem in rota. Q. 40, m. 1-XXXII.

HEVA facta est de latere viri, ut sciret non esse sibi in ancillam datam, nec in dominam, sed in sociam. *Magister.* Q. 86, m. 3-XXXIII.

HEVA facta est de latere viri quinque de causis. Idid.

HEVA habuit alliciens sensibile in auditu, visu, tactu, gustu, et odoratu, sed in gustu solo facta est prohibitio. Q. 86, m. 4-XXXIII.

HIERARCHIA est ordo divinus, et scientia, et actio, deiforme quantum possibile similans, et ad inditas ei divinitus illuminatio-

nes proportionaliter in Dei similitudinem ascendens. *Dionysius.* Q. 37, m. 1-XXXII.

HIERARCHIA sacram quamdam universaliter declarat dispositionem, imaginem divinæ speciositatis in ordinibus et scientiis hierarchicis, propriæ illuminationis sacrificantem mysteria, et ad proprium principium, ut licet, assimilatam. *Dionysius.* Q. 37, m. 2-XXXII.

HIERARCHIA est sacrorum et rationabilium ordinata potestas in subditis retinens dominatum. Q. 37, m. 3-XXXII.

HIERARCHIA triplex, scilicet supercœlestis quæ divina est, cœlestis quæ angelica est, et subcœlestis quæ est humana sive Ecclesiastica. Q. 38, m. 1-XXXII.

HIERARCHIA angelica dividitur in supremam, mediam et infimam sicut totum potestativum. Q. 38, m. 2, a. 1-XXXII.

HIERARCHIA triplex secundum Præpositivum et Gulielmum Altisiodorensem, scilicet epiphania, hyperphania, et hypophania. Q. 38, m. 2, a. 2-XXXII.

HIERARCHIÆ primæ, secundæ et tertiæ proprietates. Ibid. Et, Q. 39, m. 1, a. 4 -XXXII.

Quidquid potest inferior HIERARCHIA, potest superior, sed non convertitur. Q. 39, m. 2, a. 3-XXXII.

Tres ordines primæ HIERARCHIÆ accipiuntur penes tres modos conversionis in Deum. Q. 39, m. 1, a. 2-XXXII.

Sufficientia trium ordinum primæ HIERARCHIÆ. Q. 39, m. 1, a. 3 -XXXII.

Tres ordines mediæ HIERARCHIÆ accipiuntur penes tria complentia potestatem publicam pertinentem ad mundi gubernationem. Q. 39, m. 2, a. 1-XXXII.

Tres ordines ultimæ HIERARCHIÆ sumuntur penes actus pertinentes ad dispositiones hominum. Q. 39, m. 3, a. 2-XXXII.

HIPPO, philosophus epicureus, dixit animam esse sanguinem. Q. 68 ad q-XXXIII.

HOMO a duobus juvatur, ut manifestetur ei veritas, scilicet a natura quæ rationalis est, et ab operibus a Deo factis. Q. 3, m. 3, a. 4, par. 1-XXXII.

Ad sortes beatitudinis Angelorum assumuntur HOMINES. *Gregorius.* Q. 7-XXXII.

Appetibile primi HOMINIS fuit perfectio scientiæ. Q. 21, m. 1-XXXII.

HOMINES assumuntur secundum ordines Angelorum, ita quod quidam ascendunt ad superiores, quidam ad medios, quidam ad inferiores. *Gregorius.* Q. 20, m. 1 -XXXII.

Natura omnes HOMINES æquales genuit : et ideo contra naturam est superbire, et hominem homini velle præesse. *Gregorius.* Q. 26, m. 1-XXXII.

HOMINIBUS Angeli, Angelis Archangeli, Deus autem omnibus præest per naturam et gratiam. *Gregorius.* Q. 26, m. 1 -XXXII.

HOMINI proficienti ad beatitudinem necessaria est custodia Angelorum, propter multa pericula viæ. Q. 36, m. 1-XXXII.

Non minus salvaretur HOMO , si Angelus non cecidisset. Q. 42, m. 3-XXXII.

In HOMINE fons caloris in corde est, a quo oriuntur spiritus : frigidum autem et humidum in cerebro, in quo sunt virtutes animales et operationes. Q. 52, m. 1 -XXXII.

HOMINEM si in innocentia permansisset, nec ignis ureret, nec gladius scinderet, nec spina pungeret, nec aqua necaret, nec venenum noceret. *Augustinus.* Q. 61 ad q. 2-XXXII.

HOMINEM Deus ideo ultimo fecit inter creaturas, ut omnem creaturam uniret in homine. *Gregorius.* Q. 62, m. 2-XXXII.

HOMO totius creaturæ dominus ad imaginem sui conditoris effectus, nihil aliud indicat,

nisi quod mox in eo regia natura formata sit, etc. *Gregorius Nyssenus.* Q. 64 -XXXII.

Singulariter HOMINE facto, non dixit Deus : *Vidit quod esset bonum :* quia præsciebat eum esse peccaturum, nec in perfecta imagine fore permansurum. *Augustinus.* Q. 65-XXXII.

HOMO sapiens est mensura omnium. *Democritus.* Q. 77, rat. 14-XXXIII.

HOMO quamvis secundum corpus terra esset, et corpus in quo creatus est animale gestaret, tamen si non peccasset, in corpus spirituale mutandus foret, et in illam incorruptionem quæ fidelibus ex sanctis promittitur, transiturus. *Augustinus.* Q. 78-XXXIII.

HOMO immortalitatem in primo statu habuit ex tribus, scilicet ex absentia causæ mortis, ex gratia innocentiæ, et ex esu ligni vitæ. Q. 79-XXXIII.

HOMO peccavit remediabiliter, Angelus autem irremediabiliter. Q. 87, m. 5 -XXXIII.

HOMO a duobus juvabatur ad cognoscendum Deum, a natura scilicet rationali et creatura mundi, quæ per vestigium et imaginem quasi in speculo et ænigmate Deum ostendebat. *Ambrosius.* Q. 89, m. 1-XXXIII.

HOMINEM Deus fecit innocentem, rectum, virtuosum, sine sollicitudine, sine tristitia, omni virtute decoratum, omnibus bonis ornatum velut quemdam mundum. *Damascenus.* Q. 90, m. 1-XXXIII.

HOMO factus est in gratia gratis data secundum virtutes naturales. Ibid.

HOMO ante peccatum beatissimus auram carpebat ætheream. *Ambrosius.* Q. 90, m. 4-XXXIII.

HOMINIS facultatem deprimentia duo sunt, scilicet peccatum et pœna : et contra illa duo sunt remedia liberatoris, gratia scilicet sublevans a peccato, et gloria sublevans a pœna. Q. 96-XXXIII.

HOMO cavere potest peccatum accepta gratia, quam semper potest habere si facit quod in se est. Q. 105, m. 1-XXXIII.

HOMO sicut se indignum fecit immortalitatis loco, ita et immortalitatis edulio. Q. 107, m. 6-XXXIII.

HOMO naturaliter animal civile est, et sicut optimus omnium animalium est, quando lege civili est ordinatus, ita pessimus est omnium agrestis, legibus civilibus non ordinatus. Q. 122, m. 1, a. 2-XXXIII.

HOMO elevando calamum potest peccare mortaliter, quando fit in contemptum et in vitium Dei. Q. 138, m. 3-XXXIII.

HUMANUM est in necessitate auxilium humanum quærere. Q. 28, m. 3-XXXII.

I

IDEA in Deo una est, relatione ad scita plures, secundum Dionysium. Q. 14, m. 3, a. 2, par. 1. Item, Q. 14, m. 3, a. 2. Q. incidens-XXXII.

IGNIS proprietates viginti novem. Q. 33, m. 1-XXXII.

IGNIS in propria sphæra propter nimiam raritatem suam non lucet, egrediens autem extra proprium locum lucet in materia aliena in qua inspissatur. *Alexander.* Ibidem.

IGNIS duæ sunt proprietates, illuminatio scilicet et ustiva. Q. 39, m. 1, a. 1, par. 1 et quæsitum 1-XXXII.

IGNIS tres sunt species, scilicet carbo in materia terrena in qua micat ignis, flamma

in fumosa materia accensa, et lux in specie propria. *Aristoteles.* Q. 39, m. 1, a. 1, par. 1 et quæsitum 2-XXXII.

Ignis secundum superficiem exteriorem sive superiorem ubique tangit cameram cœli lunæ. *Avicenna.* Q. 54-XXXII.

Ignorantia vel peccatum est, vel conjuncta peccato. *Augustinus.* Q. 40, m. 2, a. 1, par. 1-XXXII.

Ignorantia est multiplex, scilicet negationis, privationis, contrariæ dispositionis. Ibidem.

Ignorantia quæ pœna peccati est, est cum aliquis ea quæ tenetur scire, et tunc quando tenetur scire, ignorat. Q. 85 -XXXII.

Ignorantia triplex, scilicet eorum qui scire nolunt cum possunt, quæ non excusat : et eorum qui scire volunt, sed tamen non possunt, et illa excusat : et eorum qui quasi simpliciter nesciunt, non requirentes vel proponentes scire, quæ neminem plene excusat, sed sic fortasse ut minus puniatur. Q. 88 -XXXIII.

Ignorantia dividitur secundum quatuor causas. Ibid.

Ignorantia practica est privatio rectæ electionis eorum quæ exiguntur ad opus rectum. Ibid.

Illuminatio est a natura et a gratia. Q. 26, m. 2 ad q. 1-XXXII.

Illuminatio non potest esse nisi per medium. Q. 26, m. 2 ad q. 2-XXXII.

Illuminationes ad officium et gradum ordinum pertinentes, per primam hierarchiam referuntur ad secundam : illuminationes autem ad beatitudinem pertinentes, immediate ad omnes beatos descendunt a Deo. Q. 39, m. 2, a. 3. Et, m. 3, a. 1, par. 3 et quæsitum 2-XXXII.

Illusiones fiunt a dæmonibus et maleficis arte dæmonum : et secundum organa sensuum exteriorum et interiorum. Q. 30, m. 2-XXXII.

Imago Dei in duobus attenditur, scilicet in imitatione exteriori, et interiori. Et, Quomodo Angelus et homo dicantur *ad imaginem?* Q. 5. Item, Q. 6, m. 2 -XXXII.

Imago est rei ad rem imitandam et coæquandam species indifferens. *Hilarius.* Q. 6, m. 2-XXXII.

Imago Dei non est in homine nisi secundum mentem. *Augustinus.* Q. 6, m. 2 -XXXII.

Imago triplex est, scilicet creationis, recreationis et similitudinis. Ibid.

Imago dicitur dupliciter, scilicet imitans et coæquans in essentia et in omnibus aliis attributis, et imago imitans et non coæquans. Ibid.

Quod in Angelis est subtilior natura, eo magis intelligitur in eis imago Dei impressa. Q. 14, m. 2-XXXII.

Imago diversimode est in Filio et creatura. Q. 71-XXXII.

Imago imperatoris aliter est in filio suo, et aliter in solido aureo. Ibid.

Vera immortalitas, est vera immutabilitas. Q. 6, m. 1-XXXII.

Immutabilitatis omnimodæ nulla creatura susceptibilis est. Q. 3, m. 3, a. 3 ad q. 2-XXXII.

Incontinens vi passionis extrahitur a regimine mentis. *Aristoteles.* Q. 28, m. 3 -XXXII.

INFIDELES non quolibet motu suo peccant. Q. 25, m. 1, a. 2-XXXII.

INTELLECTUS speculativus per extensionem fit practicus. *Aristoteles.* Q. 14, m. 3, a. 1, par. 1-XXXII.

INTELLECTUS agentis duplex est actus : unus in abstrahendo intelligibilia et dando eis esse intelligibilium secundum speciem intelligentis : alter est illustratio intellectus possibilis, ut resplendeant in ipso species intelligibilium : uterque est in homine, sed secundus tantum in Angelo. Q. 14, m. 3, a. 2, par. 1-XXXII.

INTELLECTUS hominis non sic est conjunctus continuo et tempori, quin elevari possit ad lumen intelligentiæ purum et clarum, et in illo potest cognitionem accipere intellectualium. Q. 14, m. 3, a. 2, par. 1-XXXII.

INTELLECTUS nullius corporis est actus. Q. 69, m. 2-XXXII.

INTELLECTUS non intelligit nisi per assimilationem. *Aristoteles.* Q. 72, m. 3, a. 2-XXXIII.

INTELLECTUS nulli aliquid habet commune. *Anaxagoras.* Q. 73, m. 2-XXXIII.

INTELLIGENTIA non potest universaliter et per se operatorium esse. Q. 4, m. 2, a. 3-XXXII.

INTENTIO sufficit ad meritum, bonum opus requiritur ad exemplum. *Bernardus.* Q. 138, m. 1-XXXIII.

INTENTIO duplex, scilicet operis et intendentis. Ibid.

INVIDIA pedissequa est superbiæ, *Augustinus.* Q. 28, m. 2-XXXII. Item, Q. 117, m. 1, a. 2-XXXIII.

INVIDIA sequitur superbiam, non præcedit. *Augustinus.* Q. 21, m. 2-XXXII.

INVIDIÆ mater est superbia. Q. 25, m. 1, a. 1-XXXII.

INVIDIÆ proprium est impugnare bonos. Q. 27, m. 2-XXXII.

INVIDIA est tristitia de alienis bonis. *Damascenus.* Q. 117, m. 1, a. 1-XXXII.

INVIDIA est odium felicitatis alienæ. *Augustinus.* Ibid.

INVIDIA est dolor de alieno bono. *Remigius.* Ibidem.

INVIDIA est quasi intus vidia. *Bernardus.* Ibidem.

INVIDIA semper est peccatum, et aliquando veniale, et aliquando mortale. Q. 117, m. 1, a. 2-XXXIII.

INVIDUS omnis propter hoc invidus est, quia delectatur in sui excellentia, et hoc est commutabile bonum ad quod convertitur, et timet alium sibi præferri vel æquari. Ibidem.

Filiæ INVIDIÆ sunt detractio, susurratio, æmulatio et zelus. *Gregorius.* Q. 117, m. 2-XXXIII.

INVOLUNTARIUM duplex, scilicet per violentiam et ignorantiam. Q. 99, m. 1-XXXIII.

IRA est accensio sanguinis circa cor ex evaporatione fellis. *Damascenus.* Q. 25, m. 2, a. 1, par. 2-XXXII.

IRA naturalior passio est quam incontinentia. *Aristoteles.* Q. 72, m. 3. Item, Q. 107, m. 4, a. 1-XXXIII.

IRA est tristitia et impotentia ulciscendi. *Augustinus.* Q. 119, m. 1, a. 1-XXXIII.

IRA est motus animi concitatus ad pœnam provocans inferendam. *Cassiodorus.* Ibid.

IRA est omnis motus malus ad nocendum. *Rabanus.* Ibid.

IRA est appetitus in vindictam. *Aristoteles.* Ibidem.

IRA quasi medium inter corporalia et spiritualia vitia est. Q. 119, m. 1, a. 1-XXXIII.

IRA impedit ne splendeat sol justitiæ et veritatis. Q. 119, m. 1, a. 2-XXXIII.

IRA duplex, scilicet ira per zelum, et ira per vitium. Ibid.

IRÆ primi motus qui non sunt ad magna nocumenta, veniales sunt, servata autem ira quæ odium est, secundum Gregorium, et ad magnum nocumentum, peccatum mortale est. Ibid.

Filiæ IRÆ sunt rixæ, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio et blasphemia. *Gregorius.* Q. 120, m. 2-XXXIII.

J

JANUA regni cœlestis non est aperta nisi per passionem Christi. *Beda.* Q. 106, m. 4-XXXIII.

JUDICIUM idem est de similibus. *Boetius.* Q. 14, m. 1, a. 1, par. 2-XXXII.

JUDICIUM est sententia quam dat ratio post inquisitionem et dispositionem de faciendo sive eligendo. *Damascenus.* Q. 16, m. 2-XXXII.

JUDICIUM dupliciter attenditur, scilicet secundum quod est a judice sedente in throno, et secundum quod est judicatorum dispositio. Q. 39, m. 1, a. 1, par. 3-XXXII.

JUPITER Deus cœli ab antiquis dictus est, non a stella quam Jovem appellamus, sed a nominis significatione et compositione : Jupiter enim quasi juvans pater dicitur. *Josephus.* Q. 4, m. 3-XXXII.

JUS naturale est, quod natura omnia animalia docuit. *Gratianus.* Q. 122, m. 1, a. 2-XXXIII.

JUSTITIA publica, quæ est divina et æterna dispositio et regula qua ab æterno præfixit et ordinavit singula Deus, fiunt miracula. Q. 32, m. 2-XXXII.

JUSTITIA est habitus qui est in toto anima. Q. 98, m. 3-XXXIII.

JUSTITIA est virtus quæ reddit unicuique quod suum est, servata uniuscujusque propria dignitate. *Plato.* Q. 104, m. 1. Item, Q. 130, m. 1-XXXIII.

JUSTITIA est rectitudo voluntatis. Q. 104, m. 1-XXXIII.

JUSTITIA omnis proficiscitur a pari, vel a pacto, vel a judicato. *Tullius.* Ibid.

JUSTITIA duplex, scilicet specialis, et generalis, quæ est consonantia legis secundum Philosophum. Ibid.

Divinæ JUSTITIÆ non congruit, quod eos teneat pœna, quos ad pœnam non obligat culpa. *Augustinus.* Q. 107, m. 4, a. 1, par. 3-XXXIII.

JUSTIFICATIO impii non est a nobis, nec ab aliquo motu qui est a nobis, sed a Deo solo, qui causa virtutis et gratiæ est in nobis. Q. 104, m. 3-XXXIII.

JUSTUS est, qui per gratiam gratum facientem inhabitantem habet justitiæ auctorem Deum. Q. 106, m. 2, a. 1, par. 3-XXXIII.

JUSTUM est ut qui avertit se a gratia, subtrahatur gratia. Q. 131, m. 1-XXXIII.

L

LEGIO continet sex millia sexcentos sexaginta sex milites. Q. 7-XXXII.

LEX naturalis et conscientia differunt per essentiam, sed conveniunt in ordine ad idem, sicut in syllogismis principium et illata conclusio. Q. 99, m. 3, a. 2 -XXXIII.

LEX naturalis principium est, quo regitur conscientia. Ibid.

LEX humanæ justitiæ exemplata est ad legem divinam. Q. 132, m. 1, a. 2, par. 3-XXXIII.

LEX charitatis finem nescit in obediendo, sed obedit usque ad mortem, sive promiserit hoc quod jubetur, sive non promiserit. *Bernardus.* Q. 141, m. 3-XXXIII.

LEX divinitatis est in omni ordine naturæ per prima media, et per media ultima redimere. Q. 4, m. 2, a. 3. Item, Q. 5. Item, Q. 6, m. 1. Et, Q. 14, m. 1, a. 2 -XXXII.

LIBERUM arbitrium inest Deo, Angelo et homini. Q. 16, m. 1-XXXII.

LIBERUM dicimus hominem, qui causa sui est, et quem aliena potestas ad nihil cogere potest. Ibid.

LIBERUM arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, et malum ea deserente. *Augustinus.* Q. 16, m. 2-XXXII.

LIBERUM arbitrium est liberum sui propter voluntatem, et judex sui propter rationem. *Bernardus.* Ibid.

LIBERUM arbitrium est potestas conservandi rectitudinem propter ipsam rectitudinem. *Anselmus.* Q. 16, m. 2-XXXII. Et, Q. 91, m. 1-XXXIII.

LIBERTAS a necessitate, nec peccato nec miseria amittitur, nec per opposita istorum augetur. *Bernardus.* Ibid. Et, Q. 91, m. 3-XXXIII.

LIBERTAS triplex, scilicet consilii, complaciti, et a coactione. Q. 16, m. 2-XXXII.

LIBERTAS triplex, scilicet a coactione, a peccato, et a miseria. Ibid.-XXXII. Et, Q. 96-XXXIII.

LIBERTAS a peccato maxime est in Deo, et post hoc in Angelo bono et in homine bono : nulla in homine malo et in dæmone, et similiter est de libertate a miseria. Q. 16, m. 3-XXXII.

LIBERTAS a coactione æqualis est in Angelis et in hominibus. Ibid.

LIBERTAS sequitur naturam intellectualem in quantum elevata est super materiam corporalem, ita quod nullus materiæ est actus. Q. 16, m. 5-XXXII.

LIBERUM arbitrium habet actum inclinationis in malum in quantum est aversum et deficiens a summo bono. Q. 16. m. 5 ad q.-XXXII.

LIBERUM arbitrium est de his quæ in nobis sunt, et quorum nos ipsi causa sumus agendi vel non agendi. Q. 58 -XXXII.

In LIBERTATE agendi et eligendi factus est homo ad imaginem. *Gregorius Nyssenus* et *Damascenus.* Q. 91, m. 1-XXXIII.

LIBERI arbitrii potestas est sensus animæ, habens virtutem qua se possit ad quos actus velit inclinare. *Clemens in Itinerario.* Q. 92, m. 4-XXXIII.

LIBERUM arbitrium in solis est rationabilibus in quibus est consilium, electio, et sententia et voluntas. *Damascenus.* Q. 94, m. 1 -XXXIII.

LIBERUM arbitrium in Deo est, et summa libertate liberum. Q. 94, m. 2-XXXIII.

LIBERTAS per prius est in Deo, et per posterius in creatura. Ibid.

LIBERUM arbitrium est tam in damnatis quam in beatis. Q. 94, m. 3 -XXXIII.

LIBERTATIS status quadruplex, scilicet ante peccatum, sub peccato, sub gratia, et in confirmatione futuræ beatitudinis. Q. 95 -XXXIII.

LIBERUM arbitrium non est nisi de contingentibus et futuris. Q. 97, m. 1-XXXIII.

LIBERUM arbitrium est consensus liber ob voluntatis inamissibilem libertatem et rationis indeclinabile judicium. Q. 112, m. 4-XXXIII.

LIBERTAS est de expetibilibus per se, sicut et nobilitas. *Tullius.* Q. 116, m, 2, a. 3-XXXIII.

LIGNUM scientiæ boni et mali dicitur non ab aliqua virtute, qua potuerit conferre scientiam, sed ab eventu consecuto. Q. 79 -XXXIII.

LIGNUM vitæ habuit hanc virtutem, quod et semel et pluries comestum conferret immortalitatem : sed quod primis parentibus non contulit, secundum Ambrosium causa fuit, quia scivit eos Deus casuros et necessitatem moriendi incursuros. Q. 106, m. 5-XXXIII.

LOCUS et locatum circumscriptive sunt ejusdem naturæ. *Philosophus.* Q. 12, m. 1-XXXIII.

LOCUS est ad quem est motus. Ibid.

LOCUS continuus et salvativus est locati. *Philosophus.* Ibid.

LOCALIS est omnis creatura, solus Deus immensus loco non clauditur. Ibid.

LOCUS dæmonis in quem cecidit, duplex est : unus est secundum debitum culpæ superbiæ suæ, alter secundum ordinem providentiæ divinæ. Primus est infernus : secundus autem, caliginosus aer. Q. 25, m. 3-XXXII.

LOCUM Dei, intellectualium et incorporabilium substantiarum esse cœlum omnes antiqui dixerunt. *Aristoteles.* Q. 43 -XXXII.

Non est idem LOCUS simplicis et compositi secundum naturam. Q. 48 XXXII.

LOQUITUR Deus ad Angelos, eo ipso quo cordibus eorum invisibilia sua ostendit, ut quidquid agunt, in ipsa veritatis contemplatione legant, et velut quædam concepta vocis sunt ipsa gaudia contemplationis. *Gregorius.* Q. 35, m. 6-XXXII.

LOCUTIO ad nos intrinsecus facta, visio potius est quam auditio. Ibid.

LOCUTIO animæ ad Deum, et verba animarum ad ipsum sunt ipsa desideria. Ibidem.

LOCUTIONUM Dei varii modi. Ibid.

LOCUTIONE ad illuminationem pertinente Deus duabus potestatibus loquitur, scilicet potestate manifestandi conceptum, et potestate inclinandi audientem ad auditum consensum. Ibid.

LOQUELA per serpentem non formabatur per instrumenta serpentis, nec per virtutem aut animam serpentis, sed per diabolum in serpente, eo modo quo per energumenos et insanos loqui solet. *Augustinus.* Q. 86, m. 2-XXXIII.

LUCANI locus de præsentia Dei in rebus. Q. 4, m. 3-XXXII.

LUCIFER postquam creatus est, eminentiam naturæ et profunditatem scientiæ suæ perpendens, in suum creatorem superbivit, in tantum quod etiam Deo se æquare voluit. *Isidorus.* Q. 20, m. 1-XXXII.

LUCIFER princeps cadentium omnibus et

stantibus et cadentibus ante excellentior fuit in omnibus quæ attributa sunt naturæ angelicæ. Q. 20, m. 1-XXXII.

Lucifer princeps dæmonum nulli actualiter persuasit suam voluntatem, sed unusquisque propria voluntate consensit ei. Q. 20, m. 2-XXXII.

Lucifer in lumine divino prævidit tantam esse Dei benignitatem, quod aliquam creaturam rationalem Deus assumpturus erat in suæ personæ unitatem et pietatem : et decorem suum considerans, putabat se esse illam : et propria potestate delectatus, qua per se sub nullo esse voluit, æqualitatem Dei concupivit, et esse super alios, et quod hoc haberet a se, et non a Deo. *Bernardus.* Ibid.

Lucifer non solum voluit esse æqualis Deo, quia præsumpsit habere propriam voluntatem, sed etiam Deo major esse voluiti volendo hoc quod Deus illum velle nolebat, quoniam voluntatem suam supra De. voluntatem posuit. Q. 21, m. 1-XXXII,

Luciferi potestas religata est ab eo tempore quo tentavit Christum in deserto, et victus est ab eo. Q. 28, m. 2-XXXII.

Vide supra Dæmon et Diabolus.

Luna luminare magnum dicitur, non a quantitate corporis, sed a quantitate luminis. Q. 59-XXXIII.

Luna, Sol et Mercurius sive Hesperus seu Lucifer, hæc triacorpora cœlestia sola objectu corpris projiciunt umbram. *Albategni.* Ibid.

Lunam fecit Deus perfectam, non corniculatam. Ibid.

Luna secundum Astronomos terminus est humiditatum in nubibus. Q. 79 ad q. 1-XXXIII.

Nihil in corporalibus ita simile est spiritualibus sicut lux. Q. 12, m. 2-XXXII.

Lux nec est ignis, nec omnino corpus, nec defluxus corporis. *Aristoteles.* Q. 51, m. 1-XXXII.

Lumen et lux differunt in hoc quod lux habitus est luminosi, lumen autem diaphani generatus in ipso ex directa oppositione luminosi. *Avicenna.* Ibid.

Lux in corporibus tenet primum locum. *Augustinus.* Ibid.

Lux vel lumen non reflectitur nisi ad corpus solidum, planum et tersum. *Jacobus Alkindi.* Ibid.

Lux est forma et qualitas nobiliorum corporum. Ibid.

Ex luce factum est corpus solis et lunæ et stellarum secundum diversas partes ejus. Q. 51, m. 2 ad q. 2-XXXII.

Lumen qualitas lucentis corporis est diffusa in perspicuo vel superficie terminati corporis. *Avicenna.* Q. 57, m. 2-XXXII.

Lux omnium colorum est species et hypostasis. *Jacobus Alkindi.* Q. 77, m. 3, rat. 5-XXXIII.

Lux melior est et certior in spiritualibus, quam in corporalibus. *Augustinus.* Q. 14, m. 3, a. 2, par. 2-XXXII.

Luxuria est libidinosæ voluptatis nimius appetitus. *Beda.* Q. 122, m. 1-XXXIII.

Luxuria est concupiscentia nimia experiendæ voluptatis. Ibid.

Luxuriæ vitium consideratur tripliciter, scilicet in actu, in causa, et in occasione. Ibidem.

Filiæ luxuriæ sunt octo, scilicet cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, effectus præsentis seculi, et desperatio futuri sæculi. *Gregorius.* Q. 122, m. 2-XXXIII.

M

MACROBII locus de animarum descensu per septem circulos de cœlo in terram, et earum reditu in cœlum. Q. 72, m. 4, a. 3-XXXIII.

MAGICÆ artes per dæmones possunt quidquid possunt, nec possunt valere aliquid nisi data desuper potestate. *Augustinus.* Q. 30 -XXXII.

MAGORUM opus virgas in serpentes vertentium, proprie mirabile dicitur, et non miraculum. Q. 30, m. 1, a. 1-XXXII.

MAGISTERII officium assumens in Ecclesia, et sacram Scripturam ignorans, non potest non peccare. *Augustinus.* Q. 88 -XXXIII.

MALEDICTUM est pœnæ in aliquem imprecatio. *Haymo.* Q. 128, m. 1-XXXIII.

MALEDICI non potest creatura irrationalis, nec debet, nisi eo modo quo ordinatur ad hominis utilitatem. Q. 128, m. 2 -XXXIII.

Non omne MALEDICTUM est blasphemia. Ibidem.

MALEFICI diabolicis figmentis spectantium oculos deludere possunt, ut res in sua natura manentes non videantur. *Strabus.* Cujus exemplum narrat Gregorius de quadam puella adducta ad sanctum Benedictum omnibus aliis visa equa. Q. 30, m. 2-XXXII.

MALUM et bonum non sunt in genere uno, sed in omni genere. Q. 1-XXXII.

MALI non potest esse aliqua causa nisi deficiens. Ibid.

MALUM pœnæ inducitur ad ultionem mali culpæ. *Augustinus.* Q. 18, m. 2, a. 1-XXXII.

MALUM fieri Deus non permitteret, nisi sciret quæ bona ex malo facto eliceret. *Augustinus.* Q. 25, a. 4-XXXII.

MALUM permisit Deus statim oboriri, ut ex contrariis malis bonæ naturæ decor emineret. *Isidorus.* Q. 62, m. 2-XXXII.

MALUM culpæ per se turpe et fœdum est, et maculat et vitiat et deturpat id in quo est, sive hoc sit actus, sive habitus, sive Angelus, sive anima : per accidens tamen dupliciter operatur ad decorem universi. Ibidem.

MALUM juxta bonum positum eminentius et commendabilibus facit bonum. Ibid.

MALUM omne procedit aut ex furore irrationabili, vel ex phantasia proterva, vel ex demente concupiscentia, quæ tria corrumpunt omnem ordinem justitiæ. Q. 107, m. 1-XXXIII.

MALUM non repugnat bono nisi bono in quo est et ex quo : non enim coalescit nisi in bono. *Dionysius.* Q. 114, m. 1 -XXXIII.

MALUM est innaturale, incausale, involuntarium, infœcundum et pigrum, et penitus nihil appetit nec appetere potest, quia appeteret destructionem suam, quod esse non potest. *Dionysius.* Q. 115 -XXXIII.

MALUM nihil est, nec aliquid existentium, nec potest esse nisi in bono, sicut privatio non potest esse nisi in subjecto. Q. 124 -XXXIII.

Locus MALI non potest esse nisi bonum. *Aristoteles.* Ibid.

MALUM omne oritur ex amore mundi superfluo. *Bernardus.* Q. 132, m. 1 -XXXIII.

MAMILLA matri non datur nisi propter partum. *Philosophus.* Q. 83-XXXIII.

MANICHÆORUM error, quod sicut bonum est a bono, ita malum sit a malo. Q. 1-XXXIII.

MANICHÆI dicunt prœlium magnum fuisse in cœlo in dejectione Luciferi. Q. 23-XXXIII.

MANUS est organum intellectus practici. *Aristoteles.* Q. 43-XXXII.

MASCULUS est, qui de suo generat in alio : fœmina vero, quæ de alieno generat in seipsa. *Aristoteles.* Q. 84-XXXIII.

MATERIA non sine modo et specie et ordine est. Q. 3, m. 3, a. 4, par. 1-XXXII.

MATERIA est prope nihil. Ibid.

MATERIA creata est, et principium habet durationis et esse. Q. 4, m. 1, a. 1, par. 1 et 3-XXXII.

MATERIA non præcessit formam duratione, sed natura tantum. Ibid.

Spiritualium et corporalium non una est MATERIA. Q. 4, m. 1, a. 1, par. 2-XXXII.

MATERIALE dicitur dupliciter, scilicet a veritate naturæ quæ dicitur materia, et a convenientia proprietatis alicujus cum materia, licet veritatem materiæ non habeat. Ibidem.

Informitas MATERIÆ aliqua forma est et ratio qua in entis veritate constituitur, et quantum ad illam habet exemplar in mente divina. Q. 4, m. 1, a. 1, par. 4. Et, m. 2, a. 4-XXXII.

Nec intellectus admittit, nec natura, quod MATERIA sit principium non de principio. Q. 4, m. 2, a. 2-XXXII.

MATERIA primum et per se subjectum est generationis et corruptionis. *Aristoteles.* Q. 4, m. 2, a. 2-XXXII.

MATERIA appetit formam sicut divinum et optimum, sicut turpe bonum, et sicut fœmina masculum. Ibid.

MATERIA ingenerabilis et incorruptibilis. Ibid.

MATERIA se habet ut parens in totam naturam. Ibid.

MATERIA potentia in se habet formam. Q. 4, m. 2, a. 4-XXXII.

MATERIA una est omnium generabilium et corruptibilium. *Aristoteles.* Q. 3, m. 1, a. 4-XXXII.

MATERIA numquam est principium cognoscendi aliquid nisi in potentia. Q. 43-XXXII.

MATERIA informis natura et non tempore præcedit opus formatum. Q. 44-XXXII.

Diversa est MATERIA incorruptibilium et corruptibilium. Q. 47-XXXII.

MATERIÆ primæ informi attribuuntur proprie passiones loci, quæ sunt inane et vacuum. Q. 47-XXXII.

MATERIA universale receptaculum est formarum. *Plato.* Ibid.

MATHEMATICI instinctu dæmonum sæpius vera prædicunt, dum ea quæ ipsi facturi sunt, mathematicis pronuntiant. *Augustinus.* Q. 28, m. 2-XXXII.

MATRICULAM sive receptaculum formarum Plato dixit primo a Deo factum esse secundum ordinem naturæ, et postea formas per se existentes illi esse incorporatas, et positas sicut in Euripo, in quo per motum et alterationem continuam sustinet ebullitionem. Q. 44-XXXII.

Medicus sapiens numquam derelinquit ægrotum quantumcumque infirmum, quin faciat circa ipsum quidquid potest. Q. 36, m. 4-XXXII.

Medium inter movens et motum non est. *Aristoteles.* Q. 29-XXXII.

Medium duplex, scilicet uniens et congruentiæ. Q. 77, m. 2-XXXIII.

Medium duplex, scilicet lumen impediens, et ad lumen promovens. Q. 89, m. 2-XXXIII.

Melancholiæ malitiam dæmonem vocat Avicenna. Q. 29-XXXII.

Melancholici et insani interdum patiuntur vigilantes quod cæteri somniantes. Q. 30, m. 2-XXXII.

Memoria thesaurus est formarum prius acceptarum. *Damascenus.* Q. 6, m. 2-XXXII.

Memorari volens studeat omne quod accipit sensu, vel cum magna delectatione, vel cum magna abominatione accipere. *Tullius.* Q. 14, m. 2-XXXII.

Memoria duplex est : una est thesaurus formarum sensibilium, alia est thesaurus formarum intelligibilium. *Damascenus.* Q. 14, m. 2-XXXII.

Mendacium est falsæ vocis significatio cum intentione fallendi. *Augustinus.* Q. 120, m. 2. Item, Q. 125, m. 1-XXXIII.

Mendacium numquam potest bene fieri. Q. 125, m. 2-XXXIII.

Mendacium triplex, scilicet jocosum, officiosum et perniciosum. *Augustinus.* Q. 125, m. 3-XXXIII.

Mendacium in doctrina veritatis quod aufert fidem, pessimum et mortalissimum. Ibidem.

Mendacium non prædicatione univoca generis, sed per prius et posterius dicitur de mendacio jocoso, officioso, et pernicioso. Q. 125, m. 4-XXXIII.

Inter **mentem** et Deum nihil est medium. Q. 4, m. 2, a. 3. Item, Q. 5. Et, Q. 26, m. 2-XXXII.

Mensura est duplex, scilicet qua metiendo certificamus quantitatem, et qua metiendo mensuramus esse. Q. 3, m. 3, a. 4. par, 2-XXXII.

Michaelis prœlium cum dracone. Q. 23-XXXII.

Michael, *Quis ut Deus.* Ibid.

Michael præpositus est Ecclesiæ, et princeps : Angeli autem ejus sunt Angeli deputati ad custodiam animarum, quorum officium proprium est semper decertare contra diabolum, ne seducat animas sibi commissas. *Hieronymus.* Q. 23-XXXII.

Miraculum verum quatuor exigit : 1. Quod sit opus solius voluntatis divinæ et non naturæ. 2. Quod sit elevatum super naturam. 3. Quod productio ejus non sit morosa, sed subita et momentanea. 4. Quod fiat per publicam justitiam, sive per signa publicæ justitiæ ad eruditionem credentium. Q. 30, m. 1, a. 1-XXXII.

Miraculum majus est, quod de paucis granis per segetes multiplicatis pascit Dominus universum mundum, quam quod ex quinque panibus pavit quinque millia hominum : sed illud nemo miratur, istud omnes mirantur, non quia majus est, sed quia rarius est. *Augustinus.* Ibidem.

Potentiæ ad **miracula** non sunt inditæ mate-

riæ mundi nisi in habilitate obedientiali. Q. 31, m. 1, a. 3. Et, m. 2, a. 3-XXXII.

Omne MIRACULUM deducit ad aliquid simile naturæ. Q. 31, m. 1, a. 4-XXXII.

MIRACULUM est insolitum et arduum, ultra spem et facultatem admirantis apparens. Q. 31, m. 2, a. 1-XXXII.

MIRACULUM est, quod sola Dei voluntate fit. *Chrysostomus.* Q. 31, m. 2, a. 3 -XXXII.

Opus creationis et gubernationis mundi, nec MIRACULUM est, nec mirabile. Ibid.

Justificatio impii non est MIRACULUM, sed mira dici potest. Q. 31, m. 2, a. 3 ad q. 1-XXXII.

Opus glorificationis sive resurrectionis non est MIRACULOSUM, nec naturale. Q. 31, m. 2, a. 3 ad q. 2-XXXII.

Opus incarnationis non est MIRACULUM, sed mirabile proprie loquendo. Q. 31, m. 2, a. 3 ad q. 3-XXXII.

Finis MIRACULI in homine est inductio fidei et confirmatio. Q. 32, m. 1, a. 1 -XXXII.

MIRACULUM est ostensivum potentiæ, sapientiæ et bonitatis Dei. Ibid.

Fidei motus impetrat MIRACULUM. Q. 32, m. 1, a. 2-XXXII.

Fides impetrans MIRACULUM innititur articulo omnipotentiæ. Q. 32, m. 1, a. 3 -XXXII.

Boni fideles MIRACULA faciunt per publicam justitiam (qua scilicet rerum universitas regitur) mali autem per signa publicæ justitiæ, id est, invocationes divini nominis. *Augustinus.* Q. 32, m. 2 -XXXII.

MIRACULA fiunt secundum modum transmutationis materiæ. Q. 32, m. 2 ad q. 4-XXXII.

Virginis conceptus et partus MIRACULUM miraculorum vocatur a sanctis. Ibid.

MORTALE dicitur multis modis, scilicet mutabile, et quod morti et corruptioni subjicitur per causam naturalem, et quod quantum est de se, semper tendit ad non esse. Q. 6, m. 1-XXXII.

MOTUS cœlestis corporis non omnes deprehensi sunt. *Ptolemæus.* Q. 10-XXXII.

Non omnis MOTUS est propter indigentiam. Q. 12, m. 3-XXXII.

MOTUS circularis, motus intelligentiæ est, eo quod est uniformis et regularis et ab eodem in idem, quod natura facere non potest. *Plato.* Q. 14, m. 2, a. 2, par. 4-XXXII.

MOTIVA sive appetitiva potentia animæ non movet ad eligendum vel faciendum, nisi facto ad eam nuntio per apprehensivam. *Aristoteles.* Q. 16, m. 2-XXXII.

MOTUS physicus secundum illam speciem qualitatis quæ est dispositio et habitus, non potest esse. *Aristoteles.* Q. 26, m. 2-XXXII.

MOTUS ad locum sequitur motum ad formam. *Aristoteles.* Q. 31, m. 1, a. 1-XXXII.

MOTUS circularis solus est perpetuus et incorruptibilis et simplex et ab eodem in idem semper et circa idem centrum immobile. *Aristoteles.* Q. 39, m. 1, a. 4-XXXII.

MOTUS localis a generante est, vel removente prohibens. *Aristoteles.* Q. 48-XXXII.

MOTORIS virtus omnis fortior est in immediato mobili, quam in mobili quod conjungitur et per medium. *Avevalpetrans.* Q. 53, m. 2-XXXII.

MOTOR primus virtutis nec finitæ nec infinitæ est. *Aristoteles.* Q. 53, m. 3-XXXII.

MOTUS animalis duplex est, scilicet motus contractionis et dilatationis, et motus processivus. Q. 61-XXXII.

MOTOR duplex est, scilicet separatus, ut nauta navis, et conjunctus, ut anima corporis, et intelligentia cœli. Q. 77, m. 1 -XXXIII.

MULIER creatur ad munimentum natorum. Q. 80, m. 3 ad q. 1-XXXIII.

MULIER quasi molliens herum vel heroem. Ibidem.

MULTITUDO et diversitas in rebus creatis est ex intentione Dei creantis. Q. 3, m. 3, a. 1-XXXII.

MUNDUS archetypus, omnium eorum quæ facta sunt, principium est, eo quod sunt in ipso sicut artificiata in arte artificis. Q. 1-XXXII.

Solutiones rationum arguentium æternitatem MUNDI. Q. 4, m. 2, a. 5, par. 1 et 3-XXXII.

Opinio Stoicorum asserentium MUNDUM sæpe incipere et desinere, ex principiis tam astronomiæ, quam naturalis scientiæ improbatur. Q. 4, m. 2, a. 5, par. 2. Item, Q. 18, m. 3, a. 2, par. 2-XXXII.

MUNDUM ab æterno fieri non fuit possibile secundum ordinem sapientiæ et dispositionem, qua omnia ordinate facit Deus. Q. 4, m. 2, a. 5, par. 3. Q. incidens 1 -XXXII.

MUNDI ornatus congrue incepit a lumine, unde et cætera quæ creanda erant, viderentur. Q. 51, m. 2 ad q. 2-XXXII.

MUNDUS perfectus. Q. 66-XXXII.

MUTATIO virgæ Aaron in draconem, et mutatio virgarum magorum in serpentes, veræ fuerunt. Q. 30, m. 1, a. 1-XXXII.

N

NATURÆ opus est opus intelligentiæ. Q. 3, m. 3, a. 1-XXXII.

NATURA divina et humana in Christo non conveniunt ad alicujus tertii constitutionem, sed in uno esse personali sociantur. Q. 3, m. 3, a. 2 ad. q. 2-XXXII.

Spiritualis et corporalis NATURA simul factæ sunt cum tempore. Q. 11-XXXII.

NATURA divina nullo modo potest esse subjectum. *Boetius.* Q. 3, m. 3, a. 2 ad q. 2-XXXII.

NATURA divina et humana non conveniunt ad alicujus tertii constitutionem, sed in uno esse personali sociantur propter exigentiam operis redemptionis. Q. 3, m. 3, a. 2 ad q. 2-XXXII.

NATURA spiritualis et corporalis simul factæ sunt cum tempore. Q. 11-XXXII.

NATURA omnes homines æquales genuit. *Gregorius.* Q. 26, m. 1-XXXII.

NATURA non deficit necessariis, nec abundat superfluis. *Aristoteles.* Q. 28, m. 2 -XXXII.

NATURA dicitur duobus modis, scilicet ut constituens naturam, et quod debetur creaturæ ex ordine quem naturaliter habet in universo. Q. 14, m. 3, a. 2, par. 2 ad q. 1-XXXII.

NATURA est principium motus et quietis ejus in quo est per se non secundum accidens. *Aristoteles.* Q. 31, m. 1, a. 1 ad q. 1-XXXII.

NATURA dicitur dupliciter, scilicet ut lex naturæ, vel ut consuetus cursus naturæ nobis notus, et hic duplex, scilicet intrinsecus et extrinsecus. Q. 31, m. 2, a. 2, par. 2-XXXII.

Facere contra NATURAM, præter naturam, et supra naturam, qua re differunt? Q. 31, m. 2, a. 2, par. 2-XXXII.

NATURA humana multipliciter ancilla est. *Aristoteles.* Q. 39, m. 1, a. 1, par. 2 et quæsitum. Et, m. 2, a. 1, par. 1 et quæsitum 1-XXXII.

NATURA non est nisi ad unum. *Avicenna.* Q. 68. Item, Q. 94, m. 1-XXXIII.

NATURA rationalis usque adeo refugit falsitatem, ut falli nolint etiam quicumque amant fallere. *Augustinus.* Q. 87, m. 4 -XXXIII.

NATURA humana etsi in illa integritate in qua condita est, permansisset, tamen sine creatore adjuvante nullo modo seipsam servaret. *Augustinus.* Q. 90, m. 2-XXXIII.

In NATURA tota sic est, quod cuicumque natura dat esse, illi etiam dat facultatem et potentiam permanendi in illo et resistend alterantibus. *Philosophus.* Ibid.

NATURA generis humani tota fuit in Adam Tripliciter, scilicet perfecte, materialiter et integraliter. Q. 110, m. 1-XXXIII.

NATURÆ humanæ veritas ab Adam propagata est in omnes homines per divisionem in infinitum corpulentæ substantiæ ejus. *Augustinus.* Q. 110, m. 2-XXXIII.

NATURA dicitur multis modis. *Aristoteles.* Q. 135, m. 2-XXXIII.

NATURA est causa ordinis in omnibus quæ sunt per naturam. *Aristoteles.* Ibid.

NECESSARIUM triplex, scilicet positione, causaliter, et necessarium rei. Q. 3, m. 2 -XXXII.

Ab eo quod est NECESSE sive semper, causatur id quod est raro, et id quod est frequenter per defectum ab ipso. *Aristoteles.* Ibidem.

NEGLIGENTIA, desidia, ignavia, torpor, pigritia qua re differunt? Q. 124-XXXIII.

NOCIVA in plantis et animalibus non sunt facta nociva nisi post peccatum. *Augustinus* et *Damascenus.* Q. 63, m. 1 -XXXIII.

NOMEN implicite dicit ea quæ sunt in definitione, et definitio explicite dicit ea quæ sunt in nomine. *Aristoteles.* Q. 37, m. 2 -XXXII.

NOX a nocendo dicitur. Q. 51, m. 2 -XXXII.

NUMERUS secundum Pythagoram est acervus unitatum. Q. 3, m. 3, a. 2-XXXII.

NUMERUS omni rei speciem præbet, modus mensuram præfigit, pondus in suo loco ordinat et quiescere facit. *Augustinus.* Q. 3, m. 3, a. 4, par. 2-XXXII.

NUMERUS a sola ultima unitate secundum quod finit aggregationem, habet esse specificum. Ibid.

In NUMERO quantitas, in mensura modus, in pondere ordo significatur. *Rabanus.* Ibidem.

NUMERUS triplex est, scilicet abundans, diminutus et perfectus. Q. 67-XXXII.

NUMMUS diligitur, quia fidejussor est futuræ necessitatis in omnibus aliis. *Aristoteles.* Q. 120, m. 1, a. 1-XXXIII.

NUPTIÆ sunt bonum mortalium. *Augustinus.* Q. 65-XXXII.

NUTUS est signum voluntatis innuentis. Q. 3, m. 3, a. 4, par. 3-XXXII.

O

OBSTINATIO secundum quod est affectus immobilis in malo, non procedit a Deo, sed secundum quod est pœna peccati. Q. 25, m. 1, a. 4-XXXII.

OBSTINATIO est induratæ mentis in malitia pertinacia per quam fit homo impœnitens. Q. 140, m. 1-XXXIII.

OCCIDENTEM ex ebrietate legislator præcepit plusquam alium puniri. *Aristoteles.* Q. 88-XXXIII.

OCULUM qui est lumen animalis, natura ex aqua constituit, et ad figuram orbicularem formavit. *Idem.* Q. 52, m. 1 -XXXII.

OCULOS non ad hoc tibi fecit Deus, ut per illos introducas adulterium, sed ut creaturam videns admireris creatorem. *Chrysostomus.* Q. 122, m. 1, a. 1-XXXIII.

ODIUM est inveterata ira. *Augustinus.* Q. 120, m. 1, a. 2-XXXIII.

ŒCONOMICA tres habet communicationes, despoticam sive dominalem, nuptialem, et paternam. *Aristoteles.* Q. 80, m. 3 -XXXIII.

OFFICIUM est congruus actus personæ secundum statuta patriæ. *Tullius.* Q. 39, m. 2, a. 2-XXXII.

OFFICIUM magisterii assumens in Ecclesia, et sacram Scripturam ignorans, non potest non peccare. *Augustinus.* Q. 88 -XXXIII.

OLYMPUS mons est miræ altitudinis in Macedonia, in cujus summitate aer pinguis ad spirandum non invenitur. *Augustinus.* Q. 60-XXXII. Item, Q. 79-XXXIII.

OPINIO juvata rationibus fit fides. *Aristoteles.* Q. 25, m. 1, a. 3-XXXII.

In omni ORDINE causæ est unum primum. Q. 3, m. 1, a. 1-XXXII.

ORDO rerum triplex est, supremus prope Deum, infimus prope nihil, et horum medius. Q. 5-XXXII.

ORDO diligibilium duplex est, scilicet viæ et patriæ. Q. 14, m. 4, a. 3 -XXXII.

ORDO Angelorum dicitur multitudo spirituum cœlestium, qui inter se in aliquo munere gratiæ similantur, sicut et in naturalium participatione conveniunt. *Magister.* Q. 26, m. 1. Item, Q. 37, m. 1 -XXXII.

ORDINI naturali congruit et rationi, ut sapientiores et meliores præsint, et alii subsint. *Plato.* Q. 26, m. 1-XXXII.

ORDO naturæ imitatur ordinem creationis quantum potest, sed non omnino. Q. 48 -XXXII.

Omnis ORDO est ad unum. *Aristoteles.* Q. 24, m. 3-XXXII.

ORIGINALEM justitiam transfudissent primi parentes in parvulos in statu innocentiæ, quæ nihil aliud est nisi debitus ordo naturalium inter se, quo corpus ordinatur ad animam, et anima ad rationem, et ordo

naturalium ad actus suos et ad finem. *Anselmus.* Q. 85 ad q. 2 -XXXIII.

ORIGINALE peccatum est pronitas ad omne malum cum carentia debitæ justitiæ. *Idem.* Q. 107, m. 1-XXXIII.

ORIGINALE peccatum probatur esse per quinque. Ibid.

ORIGINALE peccatum et culpa et pœna est. Q. 107, m. 2-XXXIII.

ORIGINALE peccatum est carentia et nuditas debitæ justitiæ, sive impotentia ad habendam justitiam, per inobedientiam Adæ contracta. *Anselmus.* Q. 107, m. 3 -XXXIII.

ORIGINALE peccatum est vitium ex corruptione seminis innatum homini. Ibid.

ORIGINALE peccatum est vitium et concupiscentia ex vitiosa conditione nostræ originis contracta. Ibid.

ORIGINALE peccatum a solo Adam descendit in omnes qui portaverunt imaginem ejus. Q. 107, m. 4, a. 1 et 2-XXXIII.

ORIGINALE peccatum duplex, scilicet originans quod est Adæ, et originatum quod est in corruptione totius naturæ. Q. 107, m. 4, a. 2, par. 2-XXXIII.

In ORIGINALI peccato corruptio a carne procedit in animam, et corrumpit eam et corruptione culpæ et corruptione pœnæ. Q. 107, m. 4, a. 3, par. 1-XXXIII.

In ORIGINALI peccato duo sunt, scilicet sensualitas illiciti, a qua est pœna aggravationis animæ ex carne, et carentia debitæ justitiæ a qua est culpa. Ibid.

ORIGINALIA sunt multa in multis secundum multitudinem subjectorum. Q. 112 -XXXIII.

OTIOSUM est quod caret ratione justæ necessitatis et piæ utilitatis. *Gregorius.* Q. 137, m. 2-XXXIII.

OVIDII locus de rerum productione. Q. 4, m. 1, a. 1, par. 2. Item, Q. 4, m. 2, a. 5, par. 1. Et, Q. 44-XXXII.

P

PAPA est ordinarius omnium hominum. Q. 141, m. 3-XXXIII.

PARADISUS Dei manibus in Eden plantatus, gaudii et exsultationis universæ promptuarium. *Damascenus.* Q. 79-XXXIII.

PARADISUS est locus in Oriente positus, a regionibus quas incolunt homines longo tractu maris secretus, altitudinis tantæ ut ad lunarem globum ascendat. *Strabus* et *Beda.* Ibid.

PARADISUS dicitur altitudinem lunaris globi ascendere participando proprietates lunæ. Ibidem.

PATIENTIA est æquanimis tolerantia adversorum. Q. 91, m. 4-XXXIII.

PECCATUM est recessus ab eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam. *Damascenus.* Q. 14, m. 4, a. 2 -XXXII. Item, Q. 99, m. 2-XXXIII.

PECCATUM omne est prævaricatio divinæ legis, et cœlestium inobedientia mandatorum. *Ambrosius.* Q. 21, m. 2-XXXII. Item, Q. 115, m. 3-XXXIII.

PECCATUM nullum sive modicum, sive grande, sine gratia remittitur. Q. 25, m. 1, a. 2-XXXII.

PECCATUM tenebra est. *Damascenus.* Q. 51, m. 1, a. 2-XXXII.

Peccatum aliquod est simpliciter unum et simplex, aliquod est multiplex. Q. 86, m. 1-XXXIII.

Peccatum primum ex parte tentati fuit superbia, ex parte tamen tentationis primum fuit invidia. Ibid.

Peccatum diversimode dicitur maximum. Q. 87, m. 3-XXXIII.

Peccatum fit tribus modis, ex infirmitate, ex ignorantia et certa malitia. Q. 87, m. 5. Item, Q. 114, m. 4-XXXIII.

Gravius peccatur ex infirmitate quam ex ignorantia, gravissime ex certa malitia. *Isidorus.* Q. 87, m. 5-XXXIII.

Peccatum omne adeo voluntarium est, ut si non sit voluntarium, non sit peccatum. *Augustinus.* Q. 88-XXXIII.

Peccatum quomodo sit in sensualitate? Q. 92, m. 4-XXXIII.

Peccatum quod per pœnitentiam mox non deletur, suo pondere ad aliud trahit. *Gregorius.* Q. 100, m. 2-XXXIII.

Peccatum non plus est in semine quam in sputo. *Anselmus.* Q. 107, m. 1-XXXIII.

Peccatum est corruptio modi, speciei, et ordinis. *Augustinus.* Q. 107-XXXIII.

Peccata incontinentiæ ad puerilia peccata ferimus, nisi sint senes dierum malorum. *Aristoteles.* Q. 108, m. 3-XXXIII.

Dum peccato consentitur, fit consuetudo : dum consuetudo non revocatur, fit necessitas ad peccandum. *Augustinus.* Q. 113 -XXXIII.

Peccatum est actus incidens ex defectu boni. *Idem.* Q. 114, m. 1-XXXIII-

Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. *Idem.* Q. 115 m. 3-XXXIII.

Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat. *Idem.* Ibid.

Peccatum est appetere quæ Christus contempsit, vel fugere quæ sustinuit. *Idem.* Ibidem.

Peccatum est carentia debitæ justitiæ ex propria voluntate procedens. Ibid.

Peccatum aliud est veniale, aliud mortale. Q. 114, m. 4-XXXIII.

Peccatum aliud cordis, aliud oris, aliud operis. Ibid.

Peccatum aliud ex timore male humiliante, aliud ex timore male inflammante. Ibidem.

Peccatum aliud delictum, aliud commissum. Ibidem.

Peccatum solum quod est involuntarium per ignorantiam vel per violentiam, meretur ignoscentiam et misericordiam, non pœnam. *Damascenus* et *Gregorius.* Q. 114, m. 4, a. 1-XXXIII.

Peccatum mortale est, quod per reatum ad mortem æternam obligat, criminale autem quod polluit. *Isidorus.* Q. 115, m. 2-XXXIII.

Peccatum, crimen, vitium culpa, malum, etc., qua re differunt? Ibid.

Peccatum dicitur maximum decem modis. Q. 120, m. 1, a. 3-XXXIII.

Peccatum unum est pœna alterius peccati tribus modis : 1. Ex parte spoliationis gratuitorum. 2. Ex parte amissionis boni increati. 3. Ex parte corruptionis bonæ naturæ. Q. 131, m. 3-XXXIII.

Peccatum capitur ut actus sub deformitate, et sic habet causam deficientem : et capitur ut actus secundum id quod est, et sic in Deum referri potest. Q. 134, m. 1 -XXXIII.

Peccatum in Spiritum sanctum est perseverans malitia cordis impœnitentis. *Augustinus.* Q. 140, m. 1-XXXIII.

Peccatum in Spiritum sanctum est consuetudo peccandi, qua Dei metus amittitur et contemptus incurritur. Ibid.

Peccatum in Patrem, in Filium, et in Spiritum sanctum. Ibid.

Potentia peccandi secundum quod potentia a Deo est, sed secundum quod mala a Deo non est. Q. 141, m. 2-XXXIII.

PELAGIUS duo dixit erronea, scilicet quod liberum arbitrium sine gratia posset in bonum meritorium, et quod peccatum originale non transfunditur ad parvulos a parentibus. Q. 107, m. 1-XXXIII.

PERFECTUM est cui nihil deest. *Aristoteles.* Q. 14, m. 4, a. 2-XXXII.

PERICULA aliena præscita faciunt cautum. Q. 18, m. 3, a. 1 ad q. 3-XXXII.

PERSONA distinguitur tribus modis, scilicet origine tantum, proprietate tantum, et origine et proprietate. *Richardus.* Q. 15, m. 1-XXXII.

PERSONÆ in divinis non distinguuntur nisi relatione originis. Ibid.

PERSONA est rationalis creaturæ individua substantia. *Boetius.* Ibid.

PERVERSITAS humana omnis est frui utendis, et uti fruendis. *Augustinus.* Q. 3. m. 3, a. 4, par. 1-XXXII.

PLANTÆ ad dispositionem universi pertinent, non ad ornatum. Q. 57, m. 3-XXXII.

PLANTARUM terra est mater, et sol pater. *Pythagoras.* Ibid.

In PLANTIS est sexus distinctus virtute. *Aristoteles.* Q. 60 ad q. 5-XXXII.

PLANTA non habet animam, sed partem animæ, neque habet vitam manifestam, sed occultam. *Aristoteles.* Q. 80, m. 2-XXXIII.

PLATONIS locus de rerum mutabilitate. Q. 3, m. 3, a, 3. Item, Q. 6, m. 1-XXXII.

PLATO tria principia posuit, scilicet fundamentum inquo esse fundatur, et formam dantem esse, et opificem. Q. 4, m. 1, a. 1, par. 1 et a. 2-XXXII.

PLATO ideas posuit in se consistentes. Q. 4, m. 1, a. 2-XXXII.

PLATO dixit Deum ab æterno produxisse omnes animas pares numero stellarum. Ibidem.

PLATO posuit Deum non esse creatorem, sed opificem et artificem mundi. Q. 4, m. 1, a. 3-XXXII.

PLATO cœlum dixit esse igneum. Q. 10 -XXXII.

PLATO dixit matriculam sive receptaculum formarum primo a Deo factum esse secundum ordinem naturæ, et postea formas per se existentes illi esse incorporatas et positas sicut in Euripo, in quo per motum et alterationem continuam sustinet ebullitionem. Q. 44-XXXII.

PLATO solus inter Philosophos gignit tempus, et dicit ipsum cœpisse cum cœlo. Q. 18, m. 2, a. 1-XXXII.

PLATO dixit animam esse numerum harmonicum seipsum moventem. Q. 68 ad q. Item, Q. 69, m. 2, a. 1-XXXIII.

PLATO dixit semen esse parvum et indistinctum animal. Q. 72, m. 3-XXXIII.

PLOTINUM Philosophum Socrates inventum inter ganeos et nepotes probatissimum Philosophum fecit. Q. 103, m. 2 -XXXIII.

PŒNA duplex, promovens et suffocans. Q. 107, m. 1-XXXIII.

PŒNA non est sine culpa. Q. 107, m. 4, a. 3, par. 3-XXXIII.

PŒNA peccati originalis est carentia visionis Dei, culpa autem carentia debitæ justitiæ. Q. 107, m. 4, a. 3, par. 3-XXXIII.

POLLUTIO quando impediat celebrationem? Q. 122, m. 1, a. 3-XXXIII.

POTESTATES vocantur hi Angeli, qui hoc potentius cæteris in suo ordine perceperunt, ut eorum ditioni virtutes adversæ subjectæ sint, quorum potestate refrænantur, ne corda hominum tentare prævaleant, quantum volunt. *Gregorius.* Q. 39, m. 2, a. 1, par. 3 et quæsitum 1-XXXII.

POTESTATES sunt, quorum virtute potestas tenebrarum comprimitur, et coercetur malignitas aeris hujus, ne quantum vult noceat, et ne malignari nisi ut prosit, possit. *Bernardus.* Ibid.

POTESTAS nomine quatuor dicit, scilicet distinctionem superioris et inferioris, ordinationem, tutamen inferioris, et repulsionem mali. Ibid.

POTESTATUM proprietates. Q. 39, m. 2, a. 1, par. 3 et quæsitum 2-XXXII.

PRÆMIUM duplex, scilicet substantiale et accidentale. Q. 138, m. 1 XXXIII.

PRÆSUMPTIO peccatum est in Spiritum sanctum, qua quis tantum præsumit de misericordia Dei, quod putat Deum peccata non vindicare. Q. 140, m. 2-XXXIII.

PRINCIPATUS vocantur, qui ipsis quoque bonis spiritus præsunt, qui subjectis aliis dum quæque agenda disponunt, eis ad explenda divina ministeria principantur. *Gregorius.* Q. 39, m. 3, a. 1 et quæsitum 1-XXXII.

PRINCIPATUS sunt, quorum moderamine et sapientia omnis in terris principatus constituitur, regitur, limitatur, transfertur, mutilatur, mutatur. *Bernardus.* Ibid.

PRINCIPATUUM proprietates. Q. 39, m. 3, a. 1, par. 1 et quæsitum 2-XXXII.

PRINCIPIS opus est, subjectos sibi convertere ad principem omnium principum Deum. Ibidem.

PRINCIPIUM unum est omnium. Q. 1-XXXII.

Primum PRINCIPIUM dives est in se, et dives in omnibus. Ibid. Et, Q. 3, m. 3, a. 1. Item, Q. 4, m, 2, a. 1-XXXII.

Omne PRINCIPIATUM aliquam similitudinem habet cum principio, si per se et non per accidens principiatur ab illo. Q. 1. Item, Q. 3. m. 3, a. 2-XXXII.

Spiritualium nullum est materiale PRINCIPIUM. Ibidem.

Primum PRINCIPIUM est, quod esse non habet ab alio, sed a seipso, et facit debere esse in omnibus quæ sunt. Q. 3, m. 1, a. 1-XXXII.

Primum PRINCIPIUM dicitur principium per se, et non per accidens. Q. 3, m. 1, a. 2-XXXII.

Primum PRINCIPIUM dicitur principium secundum causam efficientem, finalem et formalem. Ibid.

Primum PRINCIPIUM non potest esse possibile, sed necesse est esse. Q. 3, m. 2-XXXII.

Primum PRINCIPIUM non est virtus in corpore, nec corpus. Ibid.

Primum PRINCIPIUM non pendet ex aliis eo modo quo alia pendent ex ipso. Ibid.

Impossibile est duo esse vel plura prima PRINCIPIA. Ibid.

De primo PRINCIPIO nihil potest designari per prædicationem, quod aliquo modo sit additum esse ipsius. Ibid.

Primum PRINCIPIUM nec cogitare possibile est, nec docere, nec totaliter aliquo modo contemplari, propter hoc quod ab omnibus est segregatum et superignotum. *Dionysius.* Ibid.

Primum PRINCIPIUM proprie designabile non est, neque per substantialia, neque per accidentalia. Q. 3, m. 2-XXXII.

Primum PRINCIPIUM est solum unum et non unitum, et est, ut dicit Boetius, in quo nullus numerus est, et nulli innititur. Q. 3, m. 3, a. 2-XXXII.

Omne quod est citra primum PRINCIPIUM, est ex quod est et quo est. Q. 3, m. 3, a. 2 ad q. 2-XXXII.

Primum PRINCIPIUM regit omnes, præterquam quod permisceatur cum eis. Q. 4, m. 2, a. 1-XXXII.

Duo sunt proxima PRINCIPIA entis compositi, tria autem motus et rei mobilis : item, duo sunt numero, scilicet materia et forma, tria autem secundum rationem, quia privatio nihil addit super materiam, quod sit actu ens. Q, 4, m. 2, a. 4. Et, m. 3 -XXXII.

PRINCIPIUM creationis dupliciter exponitur, scilicet de principio efficiente, et de principio quod est initium temporis. Q. 47 -XXXII.

AD PRINCIPIUM effectivum per intellectum tria exiguntur, scilicet posse, scire, et velle : posse attribuitur Patri, scire Filio, velle Spiritui sancto. Ibid.

Primum PRINCIPIUM movens immobile movet sicut desideratum movet desiderium. *Aristoteles.* Q. 106, m. 1-XXXIII.

PROPHETA prædicans fidem quæ supra rationem est et intellectum hominis, per miraculum se debet probare esse Prophetam. *Clemens in Itinerario.* Q. 32, m. 1, a. 1 -XXXII.

PROPHETIA est divina inspiratio, rerum eventus immobili veritate denuntians. *Cassiodorus.* Q. 29, m. 3, a. 1, par. 2 et quæsitum 2-XXXII.

PRUDENTIAM perfecte habens, habet omnes virtutes. *Aristoteles.* Q. 103, m. 2 -XXXIII.

PURGANDOS Angelos oportet puros perfici omnino, et omni liberari dissimilitudinis confusione : illuminandos vero repleri divino lumine ad contemplativam habitudinem et virtutem in castissimis mentis oculis reducendos. *Dionysius.* Q. 40, m. 1, a. 1, par. 2-XXXII.

PURGATIO et illuminatio et perfectio divinæ, scientiæ est assumptio. *Dionysius.* Ibid.

Q

Quantitas est duplex, virtutis scilicet et molis. *Augustinus.* Q. 101, m. 5-XXXIII.

R

RATIO secundum Isaac est virtus animæ rationalis faciens currere causam in causatum. Q. 3, m. 2. Item, Q. 14, m. 1, a. 1-XXXII.

REATUS in Scriptura aliquando accipitur pro culpa, aliquando pro pœna, aliquando pro obligatione pœnæ æternæ vel temporalis. Q. 139, m. 5-XXXIII.

Omne quod RECIPIT aliquid, recipit illud secundum modum et virtutem recipientis et non agentis. Q. 27, m. 1 ad q. 2 -XXXII.

REVELATIONES aliquando fiunt hominibus ab Angelis in somnis : vigilantibus etiam occulto quodam instinctu ingestas esse co-

gitationes quibus divinarent, novimus. Q. 27, m. 3-XXXII.

RUDENTES inferni, quid? Q. 23-XXXII.

S

SAPIENS non facit unde opus suum fiat deterius. *Fulgentius.* Q. 18, m. 2, a. 1 -XXXII.

SAPIENTIA fructus est pietatis. Q. 18, m. 3, a. 1-XXXII.

SAPIENS mensura est omnium. *Aristoteles.* Q. 25, m. 2, a. 2-XXXII.

SAPIENS considerat quid, quando, quibus et ad quid faciat. Q. 32, m. 1, a. 1-XXXII.

SAPIENTIS est non ordinari, sed ordinare. *Aristoteles.* Q. 39, m. 1, a. 1, par. 1 et quæsitum 2-XXXII.

SAPIENS homo dominatur astris. *Ptolemæus.* Q. 58-XXXII.

SAPIENS homo juvat cœlestem circulum, sicut ad fructum juvatur terra aratione et seminatione. *Messealach.* Ibid.

SAPIENTIA est de causis altissimis, quas difficile est homini scire. Q. 103, m. 2 -XXXIII.

SAPIENS est, qui refrænat linguam suam ne multum loquatur, nisi cum de Deo loquitur. *Ptolemæus.* Q. 121, m. 2-XXXIII.

SAPIENTIS est non mentiri de quibus novit, et mentientem manifestare posse. *Aristoteles.* Q. 125, m. 4-XXXIII.

SAPIENTIA est prima et præcipua virtus intellectualium. *Aristoteles.* Q. 17-XXXII.

SCIENTIA accidentalium maxime confert ad scientiam ejus quod quid est. *Aristoteles.* Q. 3, m. 2-XXXII.

SCIENTIA omnis ex præexistenti est cognitione principiorum. *Idem.* Q. 4, m. 2, a. 1-XXXII.

SCIENTIA per effectum est scientia, sed indignior quam scientia per causam. *Aristoteles.* Q. 14, m. 3, a. 2, par. 1-XXXII.

SCIENTIA creaturæ in comparatione creatoris quodam modo advesperascit, itemque lucescit et mane fit, cum ipsa refertur ad laudem dilectionemque creatoris, nec in noctem vertitur ubi non creator creaturæ dilectione derelinquitur. *Augustinus.* Q. 14, m, 3, a. 2, par. 2. Q. incidens -XXXII.

SCIRE arbitramur unumquodque, cum causam cognoscimus, et quoniam illius causa est, et quod impossibile est aliter se habere. *Aristoteles.* Q. 17-XXXII.

SCIENTIA de humanis est, sapientia de divinis. *Augustinus.* Q. 39, m. 1, a. 1, par. 2 et quæsitum 1-XXXII.

SCIENTIA illa cujus finis est sciendi gratia, et quæ est per altissima et difficilia homini scire, vocatur sapientia. *Aristoteles.* Ibidem.

SCIENTIA ut plena et perfecta sit, tria exiguntur, scilicet perspicacitas sive subtilitas scientis, et quod cognoscibile sit altissimum et admirabilissimum, et quod medium sit proprium et efficax ad scientiam faciendam. Ibid.

SCIRE quidem plura possumus, intelligere vero secundum actum tantum unum. *Aristoteles.* Q. 49-XXXII.

SCIENTIA una magis altera est bonorum et honorabilium dupliciter, scilicet aut subjecti dignitate, aut demonstrationum certitudine. Tract. XII-XXXIII.

SCIENTIÆ practicæ stant ad opus. *Philosophus.* Q. 89, m. 2-XXXIII.

SCIENTIA mali bono deesse non potest : scire enim malum, bonum est. *Boetius.* Q. 121, m. 1, a. 4, par. 3-XXXIII.

SCIENTIA una est plurium velut amborum finium : unius tamquam ejus quod est ad finem. *Aristoteles.* Q. 135-XXXIII.

SEDENDO et quiescendo fit anima sciens et prudens. *Aristoteles.* Q. 39, m. 1, a. 1, par. 3 et quæsitum 1-XXXII.

SEMEN non dat tantum causam materialem, sed etiam efficientem. *Aristoteles.* Q. 30, m. 1, a. 2-XXXII.

SEMEN dixit Plato esse parvum animal. Q. 72, m. 3-XXXIII.

SEMEN formans semen viri est, et illud produceret semper ad similitudinem patris generantis, nisi occasionaretur. Q. 80, m. 1-XXXIII.

SEMINALES rationes sive causales quid sint? Q. 31, m. 1, a. 1-XXXII.

SEMINALE et naturale per supposita possunt esse idem, seu ratione differunt. Q. 31, m. 1, a. 1 ad q. 1-XXXII.

SEMINALES potentiæ sunt ad institutionem naturæ, obedientiales autem et causales sunt ad naturæ corruptæ restaurationem. Q. 31, m. 1, a. 4-XXXII.

SENSUALITAS est vis animæ inferior, ex qua est motus, qui intenditur in corporis exteriores sensus et appetitus rerum ad corpus pertinentium. Q. 92, m. 1 -XXXIII.

SENSU aliquo destructo perit scientia sensibilis quod per illum accipitur. Q. 11, m. 3, a. 2, par. 4-XXXII.

SERAPHIN a proprietate ignis sunt Seraphin nominata. Q. 39, m. 1, a 1. par. 1 et quæsitum 1-XXXII.

SERAPHIN proprietates sexdecim. Q. 39, m. 1, a. 1, par. 1 et quæsitum 2-XXXII.

SERMONIS nobis usum Deus qui nos creavit, indulsit, pro eo ut cordis occulta nobis verbi ministerio panderemus. *Basilius.* Q. 35, m. 1-XXXII.

SERMO duplex, scilicet interior, et prolatus. *Damascenus.* Q. 35, m. 2-XXXII.

SERVITUS triplex, scilicet ab obligatione materiæ, conditionis, et peccati. Q. 39, m, 2. a. 1, par. 1 et quæsitum 1-XXXII.

SERVUS est, qui nullam habet virtutem nisi ad dominum respiciens. Q. 126-XXXIII.

SERVITIA quanto minus debita, tanto magis sunt grata. *Gregorius.* Q. 105, m. 1 -XXXIII.

SIGNUM est, quod præter speciem quam ingerit sensibus, aliud facit in notitiam devenire. *Augustinus.* Q. 3, m. 3, a. 4, par. 1. Item, Q. 31, m. 2, a. 2, par. 1. Item, Q. 35, m. 2-XXXII.

SIMILITUDO duplex, scilicet æquiparantiæ sive paritatis et imitationis. Q. 21, m. 1 -XXXII.

SIMILITUDO est quorum est qualitas una, cum inter se substantialiter differant. *Boetius.* Q. 25, m. 1-XXXII.

SIMILITUDO est ex uno quod est in pluribus. *Anselmus.* Q. 37, m. 1-XXXII.

SIMILITUDO habitudinis est inter creatorem et creaturam. Ibid.

SIMPLICITAS omnimoda, proprietas Creatoris est. Q. 3, m. 3, a. 2-XXXII.

SOL a sapientibus *dator vitæ* dictus est. Q. 51, m. 2 ad q. 1-XXXII.

SOL illustrat, et non illustratur : stellæ illustrantur, et non illustrant : luna illustratur, et illustrat. Q. 57, m. 2-XXXII.

SPECIES est totum esse individuorum. *Boetius.* Q. 7-XXXII.

SPHÆRÆ quæ plus accedunt ad motorem primum, simplicioris motus et paucorum motuum sunt, quam illæ quæ plus distant. *Aristoteles.* Ibid.

SPIRITUS est quædam vis animæ mente inferior, in qua imagines rerum imprimuntur. *Augustinus.* Q. 27-XXXII.

SPIRITUS vehicula sunt formarum animalium. Q. 29-XXXII.

SPIRITUS in corpore discurrunt sicut luminaria in mundo, et sunt instrumenta virtutis naturalis, vitalis et animalis. *Constabenluce.* Q. 51, m. 1-XXXII.

STATUS hominis triplex secundum Augustinum. Q. 82-XXXIII.

STATUS triplex, scilicet naturæ, gratiæ, et culpæ. Q. 90, m. 1-XXXIII.

STATUS quatuor liberi arbitrii respondent quatuor naturæ hominis statibus. Q. 100, m. 2-XXXIII.

STELLARUM unaquæque ex materia sua tota est, propter quod etiam non transmutantur ad invicem. Q. 47, m. 3-XXXII.

STELLA dicitur a stando, quia non mutat situm imaginis in qua posita est. Q. 58, m. 2-XXXII.

STELLÆ animalia non sunt, nec moventur ab anima, sed a virtute jussu Dei facta in ipsis, quæ movet eas in locis suis, sicut animalia moventur ab anima, non tamen motu processivo. Q. 58, m. 2-XXXII.

STELLA nulla a se lucet, sed mutuato lumine a sole. *Aristoteles.* Q. 59-XXXII.

SUBJECTUM intelligi potest sine proprietate. *Avicenna.* Q. 3, m. 3, a. 4, par. 2 -XXXII.

SUBJECTUM est ens in se completum, quod est causa vel occasio accidentis existendi in eo, vel quod sit sibi accidens. *Avicenna.* Q. 13, m. 1-XXXII.

SUPERBIA dicitur tribus modis : 1. Generaliter, scilicet appetitus altitudinis vel excellentiæ in quocumque. 2. Amor proprii boni cum aversione a summo. 3. Propriissime, scilicet appetitus in potestate ad dignitatem pertinente. Q. 21, m. 2 -XXXII.

SUPERBIA habet confusionis deformitatem, non confessionis humilitatem. *Augustinus.* Q. 87, m. 3 XXXIII.

SUPERBIA primum fuit in peccato Adæ. Q. 107, m. 4, a. 2, par. 2-XXXIII.

SUPERBIA est perversæ celsitudinis appetitus. *Augustinus.* Q. 116, m. 1-XXXIII.

SUPERBIA est amor propriæ excellentiæ. *Augustinus.* Ibid.

SUPERBIA quærit præesse, inanis autem gloria excellere in laude. Q. 116, m. 2, a 1, par. 4-XXXIII.

SUPERBIA regina est vitiorum. Q. 116, m. 2, a. 2, par. 4-XXXIII.

SUPERBIA diaboli causa est omnis mali, tam in se quam in homine. Q. 118, m. 2, a. 5-XXXIII.

SYNDERESIS est naturale judicatorium, in quo scripta est lex naturalis. *Basilius.* Q. 25, m. 2, a. 3-XXXII.

SYNDERESIS est scintilla conscientiæ, quæ inclinat ad bonum et remurmurat malo. Q. 25, m. 2, a. 3-XXXII.

SYNDERESIS data est homini in adjutorium ad resurgendum de peccato. *Hieronymus.* Ibidem.

SYNDERESIS est rationis practicæ quæ est ordinativa de agendis. Q. 99, m. 2, a. 1-XXXIII.

SYNDERESIS non est sine voluntate naturali, sed nihil est voluntatis deliberativæ. Ibidem.

SYNDERESIS proprium est non peccare. Q. 99, m. 2, a. 2-XXXIII.

SYNDERESIS in nullo nec viatore nec damnato exstinguitur ex toto. Q. 99, m. 2, a. 3-XXXIII.

SYNDERESIS non est conscientia : quia synderesis est quædam potentia animæ, conscientia autem est habitus. Q. 99, m. 3, a. 2-XXXIII.

T

TEMPUS mensurat esse, et locus mensurat ens. Q. 3, m. 2, a. 5, par. 1-XXXII.

TEMPUS incepit cum mundo isto, et mundus cum tempore. *Augustinus.* Q. 11 -XXXII.

In TEMPORE esse est in numero esse numerante periodum secundum prius et posterius. *Aristoteles.* Q. 46-XXXII.

TEMPORALIA ab Ecclesiasticis personis possunt amari et possideri prout sunt instrumenta meriti et virtutis. Q. 120, m. 1, a. 2 -XXXIII.

TENTATIONIS sex modi. Q. 28, m. 1 -XXXII.

TENTATIO est impulsus ad illicitum. *Hugo.* Ibidem.

TENTATIO proprie dicitur actus dæmonis, observatio diaboli, et insidiatio, et circumvolatio, qua tota die instat ad hominis deceptionem. Ibid.

Diabolus proprie loquendo TENTATOR est triplici ratione : 1. Quia invidiæ proprium est impugnare bonos. 2. Quia obstinatus est in malo. 3. Quia primæ tentationis est inventor. Q. 28, m. 2-XXXII.

In TENTATIONEM duci, est tentatione frangi et superari. Q. 28, m. 2 ad q. 1-XXXII.

Probabile est, quod diabolus de illo vitio in quo superatus est ab aliquo sancto perfecte, non habeat potestatem alium TENTANDI de cætero. Q. 28, m. 2 ad q. 2-XXXII.

Sufficientia modorum TENTANDI quos Gregorius adducit. Q. 28, m. 3-XXXII.

Primus motus TENTATIONIS est in sensualitate, tamquam a serpente : secundus in inferiori parte rationis, tamquam in muliere : tertius in superiori parte rationis, tamquam in viro. Ibid.

TENTATIO diaboli non potest esse in aliquid, nisi ex licentia conditoris. Ibid.

Deum TENTAT, qui habens quid faciat, sine ratione committit se et fidem periculo, volens experiri utrum possit liberari a Deo. Q. 28, m. 3 ad q. 4-XXXII.

TENTATIONES ad quatuor valent specialiter, scilicet ad delicti emundationem, ad virtutum probationem, ad humilitatem et experimentum propriæ fragilitatis, et ad gloriam Dei manifestandam. Q. 28, m. 3 ad q. 5-XXXII.

TENTATIONIS duo genera, unum intus a carne, quod gravius impellit : aliud extra ab hoste. Q. 87, m. 3-XXXIII.

TENTATIO a carne semper est cum peccato, quamvis ei non consentiatur. *Augustinus.* Q. 121, m. 1, a. 2-XXXIII.

TERRÆ proprietates. Q. 23-XXXII.

TERTULLIANA hæresis, quod anima rationalis sit spiritus corporeus lineamentis corporalibus figuratus. Q. 6, m. 1-XXXII.

THALES Milesius dixit animam esse substantiam semper mobilem. Q. 68 ad q.-XXXIII.

THEOPHANIA est illuminatio procedens ab intus ad manifestationem alicujus occulti de Deo. Q. 49, m. 1, a. 1-XXXII.

THEOPHANIA proprie dicitur illuminatio descendens a Deo per modum gloriæ, per quam elevatur intellectus angelicus et illuminatur ad cognoscendum id quod agendum est ex ordine hierarchico in quo constitutus est Angelus. Ibid.

THRONI dicuntur ex eo quod sedent : et ex eo sedent, quod Deus sedet in eis. *Bernardus.* Q. 39, m. 1, a. 1, par. 3 et quæsitum 1 -XXXII.

Proprietates THRONORUM a tribus accipiuntur, scilicet a collocatione quæ fit in throno, a modo susceptionis quo thronus suscipit sedentem, et ab usu throni. Q. 39, m. 1, a. 1, par. 3 et quæsitum 2-XXXII.

TIMOR removet ab actu peccati, quamvis vivat in eo peccandi voluntas, et sequeretur opus, si speraretur impunitas. Q. 25, m. 1, a. 3-XXXII.

TIMOR opponitur inani gloriæ, sicut humilitas superbiæ. *Augustinus.* Q. 116, m. 1, a. 3-XXXIII.

TIMOR est perturbatio animi in exspectatione mali. *Augustinus.* Q. 132, m. 1, a. 2 -XXXIII.

TIMOR est præter naturam irrationabilis systole, id est, contractio. *Damascenus.* Q. 132, m. 1, a. 2-XXXIII.

TIMOR est fuga mali ne perdat quod amat. Ibidem.

TIMOR quando peccatum sit, et quando meritum ? Q. 132, m. 1, a. 3, par. 1 -XXXIII.

TIMOR dividitur in sex, scilicet in segnitiem, erubescentiam, verecundiam, admirationem, stuporem, et agoniam. *Damascenus.* Q. 132, m. 1, a. 3, par. 2-XXXIII.

TIMOR naturalis nullum peccatum est. Q. 132, m. 1, a. 3, par. 2. Q. incidens -XXXIII.

TIMORE Dei et timore humano omnis anima subjecta debet esse potestatibus sublimioribus. Ibid.

TIMOR servilis non est in charitate, in quo quis credit Deo, sed non in Deum. *Augustinus.* Q. 137, m. 2-XXXII.

TOTUM potestativum medium est inter totum universale et totum integrale. Q. 18, m. 1, a. 3-XXXII.

TOTUM et perfectum idem dico. *Philosophus.* Q. 110, m. 1-XXXIII.

TUNSIO pectoris, aspersio aquæ benedictæ, benedictio pontificalis, oratio dominicalis tollunt peccatum veniale. Q. 115, m. 4, a. 2-XXXIII.

TRANSCORPORATIONEM posuerunt Socrates et Plato metaphorice, non litteraliter intelligendam. Q. 72, m. 4, a. 3-XXXIII.

TUMOR mentis fit quatuor modis, qui comprehenduntur hoc versu :
Ex se, pro meritis, falso, plus omnibus, inflant.
q. 21, m. 2-XXXII.

U

UNIVERSALE immutabile est secundum quid et non simpliciter. Q. 3, m. 3, a. 3-XXXII.

UNIVERSALE secundum Platonem triplex est, scilicet ante rem, in re, et post rem. Q. 4, m. 1, a. 2-XXXII.

UNIVERSUM secundum omnes partes sui mutabile est, et mutabitur de statu in statum, sed manebit secundum substantiam. Q. 3, m. 3, a. 3-XXXII.

Ab UNO non est nisi unum, in agentibus per se et per naturæ necessitatem, non in agentibus per intellectum et per voluntatem. Q. 3, m. 3, a. 1-XXXII.

USURARIUS pejor est fure. Q. 120, m. 2-XXXIII.

UTI est aliquid in facultatem voluntatis assumere et ad aliud referre quo fruendum est. Q. 36, m. 1-XXXII.

V

VAPOR est terra vel aqua in forma aeris. *Aristoteles.* Q. 48-XXXII.

VENIALE fit mortale per contemptum Dei adjunctum. Q. 100, m. 3-XXXIII.

VENIALE non separat a charitate. Q. 112, m. 3-XXXIII.

VENIALE peccatum est, quod non est dignum pœna æterna, et compatitur secum gratiam gratum facientem, quæ semper impetrat veniam. Q. 115, m. 4, a. 3-XXXIII.

VERITAS prima est, qua de omni vero judidicamus. *Augustinus.* Q. 3, m. 2-XXXII.

VERITAS est adæquatio rerum et intellectuum. *Aristoteles.* Q. 4, m. 2, a. 1-XXXII.

VERA pro falsis approbare non est de natura hominis instituti, sed pœna damnati. *Augustinus.* Q. 87, m. 4-XXXIII.

VERITAS quæ perditur in mendacio, non potest recompensari alio bono. Q. 125, m. 4-XXXIII.

VERSIONI subjacent ea quæ a versione incipiunt, aut secundum naturam, ut corporalia composita : ut secundum electionem, ut spirituales substantiæ. Q. 3, m. 3, a. 3-XXXII.

VESTIGIA Dei sunt benignitas visitationis, quia viam nobis ostendit. *Gregorius.* Q. 3, m. 3, a. 3. par. 1-XXXII.

VESTIGIA Christi sunt exempla operum ejus. Ibidem.

VESTIGIA dicuntur effectus divinorum et occultorum judiciorum, per quæ judicia Dei deprehenduntur. Ibid.

VESTIGIUM est obscura et imperfecta similitudo, per quam aliquid de notitia causæ deprehenditur. Ibid.

VESTIGIUM quo creator apparet in creatura, per similitudinem dicitur ad vestigium pedis. Ibid.

VESTIGIUM in omni re creata invenitur, licet secundum differentem modum perfectionis et imperfectionis. Q. 3, m. 3, a. 3, par. 1-XXXII.

Differentia inter VESTIGIUM et nutum. Q. 3, m. 3, a. 4, par. 3-XXXII.

VIDERE Deum possumus, comprehendere vero minime. *Augustinus.* Q. 6, m. 2 -XXXII.

VISIO matutina potior est vespertina. Q. 14, m. 3, a. 2, par. 2. Q. incidens-XXXII.

VIDERI multa ut multa uno intuitu non possunt. Q. 14, m. 3, a. 2, par. 2 -XXXII.

VIDETUR melius res in specie artis quam in seipsa. Q. 14, m. 3, a. 2, par. 3 -XXXII.

VISIO triplex, scilicet sensibilis, imaginaria, et intellectualis. *Augustinus.* Q. 27, m. 1-XXXII.

VINUM bonæ spei reddit hominem. Q. 3, m. 3. a. 4, par. 1-XXXII.

VIR nuncupatur, quia major in eo vis est quam in fœmina. *Isidorus.* Q. 82, m. 1-XXXIII.

Beata VIRGO in multis illuminavit Angelos, Apostolos et Evangelistas per doctrinam ante assumptionem. Q. 40, m. 1, a. 2-XXXII.

VIRTUS nihil aliud est nisi ordo amoris. *Augustinus.* Q. 14, m. 4, a. 7. Item, Q. 64 -XXXII.

VIRTUS est extremum in bono uniuscujusque secundum naturam. *Aristoteles,* Q. 17 -XXXII.

VIRTUS consuetudinalis et intellectualis generationem et incrementum sumit ad assuetudine et doctrina. *Philosophus.* Q. 36, m. 1-XXXII.

VIRTUS est ultimum potentiæ in re. *Aristoteles.* Q. 39, m. 2, a. 1, par. 2. et quæsitum 1-XXXII.

VIRTUS finita non extendit se ad motum infiniti temporis. *Aristoteles.* Q. 53, m. 3 -XXXII.

VIRTUTES intellectuales primi parentes perfecte non habuissent in prima teneritudine. Q. 85 ad q. 1-XXXIII.

VIRTUTES sunt duplices, scilicet infusæ et acquisitæ, informes et formatæ. Q. 102, m. 3-XXXIII.

VIRTUS est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus operatur in nobis sine nobis. *Augustinus.* Q. 103, m. 1-XXXIII.

VIRTUS in genere est habitus circa difficile et bonum, optimorum operativus. *Aristoteles.* Ibidem.

VIRTUS est in passionibus et operationibus medium duarum malitiarum, quarum una est in superabundantia, et altera in defectu, sed in bono extremum est. Ibid.

VIRTUS est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. *Tullius.* Ibid.

VIRTUS est dispositio mentis bene constitutæ. *Anselmus.* Ibid.

VIRTUS est omni arte certior. *Philosophus.* Ibidem.

VIRTUTES theologicæ sunt tres, scilicet fides, spes et charitas : et quatuor cardinales, scilicet prudentia, justitia, fortitudo et temperantia. Ibid.

VIRTUTUM quædam sunt purgantes, quædam purgatoriæ, et quædam purgati animi. Ibidem.

VIRTUS, signum, prodigium et miraculum, idem significant secundum suppositum, sed differunt in modo significandi. Q. 31, m. 2, a. 2, par. 1-XXXII.

VIRTUTES illi spiritus dicuntur, per quos si-

gna et miracula frequentius fiunt. *Gregorius.* Q. 39, m. 2, a. 1, par. 2 et quæsitum 1-XXXII.

VIRTUS a qua dicitur ordo Virtutum, dicit tantam abundantiam potentiæ, quæ suimet imbecillitate non relinquit aliquem deiformem motum, quin possit in illum. *Dionysius.* Q. 39, m. 2, a. 1, par. 2, et quæsitum 1-XXXII.

VIRTUTUM proprietates. Q. 39, m. 2, a. 1, par. 2 et quæsitum 2-XXXII.

VITIUM ita contra naturam est, ut non possit nisi nocere naturæ. Q. 3, m. 3, a. 4, par. 1-XXXII.

VITIUM naturam lædit, culpa Deum offendit. Q. 107, m. 2-XXXIII.

VOLUNTAS Dei una est voluntate volentis, sed non est una unitate volitorum, Q. 3, m. 3, a. 4-XXXII.

VOLUNTAS Dei duplex, θέλησις et βούλησις. *Damascenus.* Q. 14, m. 4, a. 1 -XXXII.

VOLUNTAS finis est, consilium autem eorum per quæ devenitur ad finem. Ibid.

VOLUNTAS omnis in ratione est, in sensibili vero parte et appetitiva desiderium et animus. *Aristoteles.* Ibid.

VOLUNTAS impossibilium est, volumus enim esse immortales. *Damascenus, Gregorius, Aristoteles.* Q. 14, m. 4, a. 2-XXXII.

VOLUNTAS habet quocumque se vertat rationem semper comitem et quasi pedissequam, non quod semper agat ex ratione, sed quia numquam absque ratione movetur, ita ut multa agat per rationem contra rationem. *Bernardus.* Q. 16, m. 2 -XXXII.

VOLUNTAS est animi motus cogente nullo ad aliquid non admittendum vel adipiscendum. *Augustinus.* Q. 99, m. 1-XXXIII.

VOLUNTARIUM est cujus principium est in ipso consciente singularia in quibus est actus. *Aristoteles.* Ibid.

VOLUNTAS est universalis motor omnium potentiarum animæ. *Anselmus.* Ibid.

VOLUNTAS ex fine suo cognoscitur utrum recta vel prava sit. *Augustinus.* Q. 135 -XXXIII.

VOLUNTAS duplex est : naturalis, quæ semper bona est, et deliberativa, quæ potest esse mala. Q. 136-XXXIII.

VOLUNTAS pro facto reputatur. Q. 138, m. 1-XXXIII.

VOLUNTAS et actus duo quidem sunt, sed unum peccatum duplex, per malitiam voluntatis, et per malitiam operis. *Præpositivus.* Ibid.

VOLUNTAS in ratione est. Q. 14, m. 4, a. 1 -XXXII.

VOLUNTAS duplex, scilicet naturalis et electiva. Ibid.

INDEX

LOCORUM SACRÆ SCRIPTURÆ,

Qui in secunda parte

SUMMÆ THEOLOGIÆ EXPLICANTUR.

(Tom. XXXII et XXXIII).

EX VETERI TESTAMENTO.

GENESIS

Cap. I, 1. *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Q. 1, Item, Q. 11. Et, Q. 47-XXXII.

I, 2. *Spiritus Domini ferebatur super aquas.* Q. 47-XXXII.

I, 10, 12, etc. *Vidit Deus quod esset bonum.* Q. 55-XXXII.

I, 11. *Germinet terra herbam virentem.* Q. 56, m. 3-XXXII.

I, 14. *Et sint in signa, et tempora, et dies, et annos.* Q. 58-XXXII.

I, 15. *Ut luceant in firmamento cœli, et illuminent terram.* Q. 59-XXXII.
I, 24. *Producat terra animam viventem.* Q. 61-XXXII.
I. 26. *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Q. 6, m. 2-XXXII. Et, Q. 71-XXXIII.
II, 7. *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.* Q. 72, m. 1-XXXIII.
III, 22. *Nunc ergo ne forte mittat manum suam, et sumat etiam de ligno vitæ, et comedat, et vivat in æternum.* Q. 106, m. 3-XXXIII.
XVII, 14. *Masculus, cujus præputii caro circumcisa non fuerit, delebitur anima illa de populo suo.* Q. 107, m. 1-XXXIII.
XXII, 1. *Tentavit Deus Abraham.* Q. 28, m. 1-XXXII.

EXODI.

VII, 10. *Tulitque Aaron virgam coram Pharaone et servis ejus, quæ versa est in colubrum.* Q. 30, m. 1, a. 1.-XXXII.
XX, 5. *Ego sum Dominus Deus tuus fortis, zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam et quartam generationem eorum qui oderunt me.* Q. 107, m. 4, a. 1-XXXIII.
XXXIII, 11. *Loquebatur Dominus ad Moysem facie ad faciem.* Q. 89, m. 2-XXXIII.

DEUTERONOMII.

VI, 16. *Non tentabis Dominum Deum tuum.* Q. 28, m. 3 ad q. 4-XXXIII.

XXXII, 8. *Constituit terminos populorum juxta numerum filiorum Israel* : vel juxta aliam translationem, *Angelorum Dei.* Q. 7. Item, Q. 42, m. 3-XXXII.

III REGUM.

XXII, 22. *Ero spiritus mendax in ore omnium Prophetarum.* Q. 27, m. 3 ad q. 1. Item, Q. 34, m. 2-XXXII.

TOBIÆ.

IV, 14. *Superbiam numquam in tuo sensu, aut in tuo verbo, dominari permittas : in ipsa enim initium sumpsit omnis perditio.* Q. 21, m. 2-XXXII.

JOB.

I, 15. *Evasi ego solus, ut nuntiarem tibi.* Q. 99, m. 2, a. 1-XXXIII.

III, 6. *Noctem illam tenebrosus turbo possideat : non computetur in diebus anni*, etc. Q. 18, m. 2, a. 2. Item, Q. 27, m. 2-XXXII.

V, 2. *Parvulum occidit invidia.* Q. 17, m. 1, a. 2-XXXII.

VII, 20. *Quid faciam tibi, o custos hominum ?* Q. 36, m. 1-XXXII.

X, 8. *Manus tuæ fecerunt me, et plasmaverunt me totum in circuitu.* Q. 75-XXXIII.
XI, 7. *Forsitan vestigia Dei comprehendes.* Q. 3, m. 3, a. 4. par. 1-XXXII.
XVIII, 10. *Abscondita est in terra pedica ejus, et decipula ejus super semitam.* Q. 27, m. 1-XXXII.
XXV, 2. *Qui facit concordiam in sublimibus suis.* Q. 14, m. 4, a. 1-XXXII.
XXV, 3. *Numquid est numerus militum ejus ?* Q. 7-XXXII.
XXXI, 27. *Si osculatus sum manum meam ore meo.* Q. 116, m. 2, a. 2-XXXIII.
XXXVIII, 31. *Numquid conjungere valebis micantes stellas Pleiadas, aut gyrum Arcturi poteris dissipare ?* Q. 58-XXXII.
XL, 10. *Ecce Behemoth quem feci tecum.* Q. 46-XXXII.
XL, 14. *Hoc est initium figmenti Dei, quod fecit Deus, ut illudatur ei ab Angelis ejus*, secundum translationem Septuaginta. Vulgata habet : *Ipse est principium viarum Dei : qui fecit eum applicabit gladium ejus.* Q. 18, m. 2, a. 1-XXXII.
XLI, 15. *Cor ejus indurabitur tamquam lapis, et stringetur quasi malleatoris incus.* Q. 25, m. 1, a. 4-XXXII.

PSALMORUM.

IV, 5. *Irascimini, et nolite peccare.* Q. 119, m. 1, a. 2-XXXIII.
IV, 7. *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* Q. 93, m. 1-XXXIII.
XVIII, 2. *Cœli enarrant gloriam Dei.* Q. 3, m. 3, a. 4. par. 1-XXXII.
XVIII, 14. *Emundabor a delicto maximo.* Q. 87, m. 3. Item, Q. 120, m. 1, a. 3-XXXIII.

XXVIII, 7. *Vox Domini intercidentis flammam ignis.* Q. 12. m. 2. Item, Q. 3, m. 3. a. 3. Item, Q. 39, m. 1, a. 1. par. 1 et quæsitum 1 -XXXII.
XXXII, 15. *Qui finxit sigillatim corda eorum.* Q. 4, m. 2, a. 3-XXXII. Item, Q. 72, m. 3 et m. 4, a. 1-XXXIII.
XXXV, 10. *Apud te est fons vitæ.* Q. 3, m. 3, a. 3.-XXXII.
XXXV, 12. *Non veniat mihi pes superbiæ.* Q. 107, m. 4, a. 2, par. 2-XXXIII.
XXXVIII, 7. *In imagine pertransit homo.* Q. 71-XXXIII.
L, 7. *Ecce in iniquitatibus conceptus sum.* Q. 112-XXXIII.
LXXVII, 49. *Immissiones per Angelos malos.* Q. 27, m. 2 ad. q. 1. Item, Q. 34, m. 2-XXXII.
LXXXIV, 6. *Aut extendes iram tuam in generatione et generationem.* Q. 107, m. 1-XXXIII.
CIII, 2. *Extendens cœlum sicut pellem.* Q. 53, m. 2-XXXII.
CIII, 4. *Qui facis Angelos tuos spiritus, et ministros tuos ignem urentem.* Q. 6, m. 1-XXXII.
CIII, 26. *Draco iste quem formasti ad illudendum ei.* Q. 18, m. 2, a. 1-XXXII.
CXVIII, 34. *Da mihi intellectum.* Q. 27, m. 3-XXXII.
CXVIII, 129. *Mirabilia testimonia tua, ideo scrutata est ea anima mea.* Q. 32, m. 1, a. 1 -XXXII.

PROVERBIORUM.

XXIV, 16. *Septies cadet justus, et resurget : impii autem corruent in malum.* Q. 113, m. 4, a. 2 et 4-XXXIII.
XXX, 16. *Ignis numquam dicit : Sufficit.* Q. 111, m. 2. Item, Q. 120, m. 1, a. 2-XXXIII.

CANTICORUM.

I, 3. *Recti diligunt te.* Q. 104, m. 3-XXXIII.
II, 4. *Ordinavit in me charitatem.* Q. 14, m. 4, a. 3 -XXXII.

VIII, 5. *Quæ est ista quæ ascendit de deserto, deliciis affluens, innixa super dilectum suum?* Q. 40, m. 1, a. 2-XXXII.

SAPIENTIÆ.

I, 13. *Deus mortem non fecit.* Q. 83-XXXIII.
II, 24. *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum.* Q. 28, m. 2-XXXII.
Item, Q. 117, m. 2, a. 5-XXXIII.
VII, 26. *Candor est lucis æternæ, et speculum sine macula Dei majestatis.* Q. 6, m. 2-XXXII.
XI, 21. *Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti.* Q. 3, m. 3, a. 4, par. 2-XXXII.

ECCLESIASTICI.

X, 15. *Initium omnis peccati est superbia.* Q. 21, m. 2-XXXII.
Item, Q. 116-XXXIII.
XVIII, 1. *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul.* Q. 11. Item, Q. 46-XXXII.
XXIV, 5. *Ego ex ore Altissimi prodivi, primogenita ante omnem creaturam.* Q. 11-XXXII.
XXV, 33. *A muliere initium factum est peccati.* Q. 86, m. 3-XXXIII.
Item, Q. 107, m. 4, a. 2, par. 1-XXXIII.
XXXIII, 29. *Multam malitiam docuit otiositas.* Q. 118, m. 1, a. 2-XXXIII.
XXXIV, 19. *Qui non est tentatus, quid scit?* Q. 27, m. 1-XXXII.
XLII, 19. *Revelans vestigia occultorum.* Q. 3, m. 3, a. 4, par. 1-XXXII.

ISAIÆ.

V, 5. *Auferam sepem ejus, et erit in direptionem.* Q. 36, m. 5-XXXII.
VI, 6. *Volavit ad me unus de Seraphim.* Q. 34, m. 1 et 3-XXXII.
XIV, 12. *Quomodo cecidisti de cœlo, Lucifer, qui mane oriebaris ?* Q. 20, m. 1-XXXII.
XIV, 13. *In cœlum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum.* Q. 12, m. 4-XXXII.
XIV, 15. *Verumtamen ad infernum detraheris, ad profundum laci.* Q. 25, m. 3-XXXII.
XXXIII, 7. *Angeli pacis amare flebunt.* Q. 36, m. 6-XXXII.
XL, 12. *Quis mensus est pugillo aquas, et cœlos palmo ponderavit ? Quis appendit tribus digitis molem terræ, et libravit in pondere montes, et colles in statera ?* Q. 43-XXXII.
XLIII, 1. *Quis est iste qui venit de Edom ?* Q. 18, m. 3, a. 2, par. 1-XXXII.
Item, Q. 40, m. 1, a. 2-XXXII.
Item, Q. 89, m. 2 ad q.-XXXIII.
LI, 6. *Cœli sicut fumus liquescent.* Q. 3, m. 3, a. 3-XXXII.
XLV, 6 et 7. *Ego Dominus, et non est alter : formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum.* Q. 18, m. 2, a. 1-XXXII.
LXVI, 1. *Cœlum sedes mea, terra autem scabellum pedum meorum.* Q. 12, m. 4-XXXII.
LXVI, 24. *Vermis eorum non morietur.* Q. 25, m. 2, a. 3 -XXXII.

JEREMIÆ.

II, 13. *Duo mala fecit populus meus : me dereliquerunt fontem aquæ vivæ, et foderunt sibi cisternas, cisternas dissipatas*, etc. Q. 114, m. 3-XXXIII.
II, 16. *Filii Mempheos et Taphnes constupraverunt te usque ad verticem.* Q. 99, m. 2, a. 2 Et, m. 3, a. 1 -XXXIII.
XIII, 23. *Si mutare potest Æthiops pellem suam, aut pardus varietates suas, et vos poteritis bene facere, cum didiceritis malum.* Q. 95-XXXIII.
LI, 9. *Curavimus Babylonem, et non est sanata.* Q. 36, m. 4 ad q. 3, et m. 5-XXXII.

THRENORUM.

III, 9. *Conclusit vias meas lapidibus quadris, semitas meas subvertit.* Q. 117, m. 1, a. 3-XXXIII.

EZECHIELIS.

I, 10. *Facies aquilæ desuper ipsorum quatuor.* Q. 99, m. 2, a. 3-XXXIII.
XVIII, 20. *Filius non portabit iniquitatem patris, et pater non portabit iniquitatem filii.* Q. 107-XXXIII.

XXVIII, 12. *Tu signaculum similitudinis.* Q. 16, m. 3. Item, Q. 20, m. 1. Et, Q. 26, m. 1-XXXII.
XXVIII, 13. *In deliciis paradisi Dei fuisti.* Q. 17, m. 1-XXXII.
XXVIII, 13. *Omnis lapis pretiosus operimentum tuum.* Q. 42, m. 2-XXXII.

DANIELIS.

VII, 10. *Millia millium ministrabant ei.* Q. 7-XXXII.
X, 13. *Princeps regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus.* Q. 36, m. 6-XXXII.
X, 20. *Nunc revertar ut prælier adversus principem Persarum,* scilicet contradicentem tuis precibus et meæ legationi. Q. 14, m. 4, a. 1 -XXXII.

ZACHARIÆ.

I, 14. *Angelus qui loquebatur in me.* Q. 35, m. 1-XXXII.
IV, 7. *Exæquabit gratiam gratiæ ejus.* Q. 90, m. 3-XXXIII.

MALACHIÆ.

II, 16. *Custodite spiritum vestrum, et uxorem adolescentiæ tuæ noli despicere.* Q. 99, m. 2, a. 1-XXXIII.



EX NOVO TESTAMENTO.

MATTHÆI.

IV, 11. *Ecce Angeli accesserunt, et ministrabant ei.* Q. 36, m. 4 ad q. 2-XXXII.
VI, 9. *Pater noster, qui es in cœlis.* Q. 12, m. 4-XXXII.
VI, 13. *Et ne nos inducas in tentationem.* Q. 28, m. 2-XXXII.
VII, 18. *Non potest arbor bona malos fructus facere, neque arbor mala bonos fructus facere.* Q. 114, m. 1-XXXIII.
XII, 31. *Spiritus blasphemia non remittetur.* Q. 140, m. 3, a. 3-XXXIII.
XII, 36. *Omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die judicii.* Q. 17, m. 1-XXXII. Item, Q. 100, m. 3-XXXIII.
XIII, 43. *Tunc justi fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum.* Q. 12, m. 2-XXXII.
XVIII, 10. *Angeli eorum semper vident faciem Patris.* Q. 36, m. 1 et 4-XXXII.
XXII, 39. *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Q. 14, m. 4, a. 3-XXXII.
XXIII, 9 et 10. *Unus est Pater vester qui in cœlis est... Magister vester unus est, Christus.* Q. 26, m. 2-XXXII.
XXV, 15. *Dedit unicuique secundum propriam virtutem.* Q. 90, m. 1-XXXIII.
XXV, 41. *Discedite a me, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et Angelis ejus.* Q. 20, m. 2. Item, Q. 26, m. 1-XXXII.

XXVI, 34. *Antequam gallus cantet, ter me negabis.* Q. 18, m. 3, a, 1-XXXII.

XXVI, 53. *An putas quia non possum rogare Patrem, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones Angelorum ?* Q. 7-XXXII.

MARCI.

VII, 18 et 19. *Non intelligitis quia omne extrinsecus introiens in hominem non potest eum communicare, quia non intrat in cor ejus, sed in ventrem vadit, et in secessum exit purgans omnes escas ?* Q. 110, m. 2 et 3-XXXIII.

LUCÆ.

V, 21. *Quis potest dimittere peccata, nisi solus Deus ?* Q. 18, m. 1-XXXII.

X, 18. *Videbam Satanam sicut fulgur de cœlo cadentem.* Q. 20, m. 1-XXXII.

X, 30. *Homo quidam descendebat ab Jerusalem in Jericho, et incidit in latrones, qui etiam despoliaverunt eum, et plagis impositis abierunt, seminivo relicto.* Q. 17, m. 1-XXXII.

XII, 49. *Ignem veni mittere in terram.* Q. 27, m. 2-XXXII.

XV, 10. *Gaudium erit coram Angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente.* Q. 19-XXXII.

XVI, 22. *Factum est autem ut moreretur mendicus, et portaretur ab Angelis in sinum Abrahæ.* Q. 36, m. 4-XXXII.

XXI, 3. *Vidua hæc pauper plus quam omnes misit*, scilicet in gazophylacium. Q. 136, m. 1-XXXIII.
XXII, 43. *Apparuit illi Angelus confortans eum.* Q. 36, m. 4-XXXII.

JOANNIS.

I, 3. *Sine ipso factum est nihil.* Q. 134, m. 2-XXXIII.
III, 31. *Qui de cœlo venit, super omnes est.* Q. 107, m. 2-XXXIII.
VIII, 44. *Ille homicida erat ab initio.* Q. 24-XXXIII.
VIII, 44. *Mendax est, et pater ejus.* Q. 27, m. 1 ad q. 1 -XXXII.
XIII, 27. *Et post buccellam introivit in eum Satanas.* Q. 29-XXXII.
XV, 5. *Sine me nihil potestis facere.* Q. 100, m. 1-XXXXIII.

ACTUUM.

V, 3. *Cur tentavit Satanas cor tuum ?* Q. 28, m. 2. Item, Q. 29-XXXII.
VII, 56. *Ecce video cœlos apertos, et Jesum stantem a dextris Dei.* Q. 12, m. 4-XXXII.

AD ROMANOS.

I, 20. *Invisibilia ipsius,* scilicet Dei, *per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur.* Q. 3, m. 2. Item, Q. 14, m. 3, a. 2, par. 3-XXXII.

II, 14. *Cum gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex.* Q. 99, m. 3, a. 1-XXXIII.

IV, 6. *Sicut et David dicit beatitudinem hominis, cui Deus accepto fert justitiam sine operibus : Beati quorum remissæ sunt iniquitates.* Q. 107, m. 4, a. 3, par. 3 -XXXIII.

IV, 17. *Vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt.* Q. 3, m. 1, a. 2. Item, Q. 4, m. 1, a. 1, par. 1-XXXII.

IV, 18. *Qui contra spem in spem credidit.* Q. 31, m. 2, a. 1-XXXII.

V, 19. *Per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi.* Q. 87, m. 2. Item, Q. 107, m. 2, a. 2, par. 4-XXXIII.

VI, 12. *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore.* Q. 107, m. 3-XXXIII.

VII, 20. *Si autem quod nolo, illud facio, jam non ego operor illud, sed quod habitat in me, peccatum.* Q. 92, m. 3. Item, Q. 111, m. 1-XXXIII.

VIII, 6. *Prudentia carnis mors est.* Q. 121, m. 1, a. 4, par. 3-XXXIII.

IX, 16. *Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei.* Q. 100, m. 1-XXXIII.

IX, 21. *An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud vas quidem in honorem, aliud vero in contumeliam ?* Q. 18, m. 2, a. 1-XXXII.

XI, 24. *Contra naturam insertus es in bonam olivam.* Q. 31, m. 2, a. 2, par. 2-XXXII.

XIII, 2. *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit.* Q. 39, m. 2, a. 1, par. 3 et quæsitum 1-XXXII.

I ad CORINTHIOS.

I, 20. *Nonne stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi?* Q. 31, m. 1, a. 3-XXXII.
III, 22 et 23. *Omnia vestra sunt : vos autem Christi, Christus autem Dei.* Q. 62, m. 2-XXXII.
IV, 7. *Quid habes quod non accepisti?* Q. 105, m. 1, Item, Q. 116, m. 1 et m. 2, a. 7-XXXIII.
VI, 16. *Erunt duo in carne una.* Q. 109-XXXIII.
VII, 5. *Nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi.* Ibid. Et, Q. 110, m. 1 -XXXIII.
X, 13. *Tentatio vos non apprehendat nisi humana.* Q. 28, m. 3-XXXII.
XI, 3. *Caput mulieris, vir.* Q. 82, m. 2-XXXIII.
XI, 7. *Mulier gloria viri est.* Q. 6, m. 2-XXXII.
XII, 11. *Hæc omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult.* Q. 94, m. 2-XXXIII.
XIII, 1. *Si linguis hominum loquar et Angelorum.* Q. 35, m. 1 et 3-XXXII.
XV, 24. *Cum evacuaverit omnem principatum, et potestatem, et virtutem.* Appendix ad Q. 42-XXXII.
XV, 48. *Qualis terrenus, tales et terreni.* Q. 107, m. 4, a. 3, par. 2-XXXIII.

Ad EPHESIOS.

V, 5. *Avarus, quod est idolorum servitus.* Q. 120, m. 1, a. 1 et 2-XXXIII.

AD COLOSSENSES.

I, 15. *Qui est imago Dei invisibilis.* Q. 6, m. 2-XXXII.
III, 1. *Quæ sursum sunt quærite, ubi Christus est in dextera Dei sedens.* Q. 12, m. 2-XXXII

II ad THESSALONICENSES.

II, 4. *Extollitur super omne quod dicitur Deus, aut quod colitur.* Q. 21, m. 1-XXXII.

I ad TIMOTHEUM.

I, 17. *Soli Deo honor et gloria.* Q. 116, m. 2, a. 3-XXXII.
II, 14. *Adam non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit.* Q. 87, m. 2 et 3. Item, Q. 88-XXXIII.
VI, 10. *Radix omnium malorum est cupiditas.* Q. 21, m. 2-XXXII.
VI, 16. *Qui solus habet immortalitatem.* Q. 3, m. 3, a. 3, Item, Q. 6, m. 1-XXXII.

Ad HEBRÆOS.

I, 14. *Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis?* Q. 5. Item, Q. 7 et Q. 34, m. 1-XXXII.

II, 9. *Eum autem, qui modico quam Angeli minoratus est.* Q. 36, m. 1-XXXII.

XI, 11. *Fide et ipsa Sara sterilis virtutem in conceptione seminis accepit.* Q. 32, m. 1, a. 2-XXXII.

JACOBI.

I, 13. *Deus intentator malorum est.* Q. 28, m. 2-XXXII.

IV, 11. *Nolite detrahere alterutrum, fratres.* Q. 117, m. 2, a. 2-XXXIII.

I PETRI.

I, 12. *In quem desiderant Angeli prospicere.* Q. 40, m. 1, a. 2-XXXII.

II, 21. *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia ejus.* Q. 3, m. 3, a. 4, par. 1-XXXII.

V, 8. *Circuit*, scilicet diabolus, *quærens quem devoret.* Q. 29-XXXII.

II PETRI.

II, 4. *Deus Angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos, in judicium reservari.* Q. 23-XXXII.

I JOANNIS.

I, 8. *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* Q. 111, m. 3-XXXIII.
III, 2. *Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Q. 40, m. 1, a. 1 -XXXII.

APOCALYPSIS.

XII, 4. Draco qui de cœlo projectus est in terram, cauda tertiam partem stellarum traxit. Q. 20, m. 2-XXXII.
XII, 7. *Factum est prœlium magnum in cœlo.* Q. 23-XXXII.
XII, 12. *Descendit diabolus ad vos, habens iram magnam.* Q. 25, m. 2, a. 1 par. 2-XXXII.
XIV, 5. *Sine macula sunt ante thronum Dei.* Q. 115, m. 4, a. 5-XXXIII.

XXI, 1. *Vidi cælum novum et terram novam... Et mare jam non est.* Q. 3, m. 3, a. 3-XXXII.
XXI, 23. *Civitas non eget sole, neque luna, ut luceant in ea.* Q. 40, m. 1, a. 2-XXXII.
XXII, 1. *Et ostendit mihi*, scilicet Angelus, *fluvium aquæ vitæ, splendidum tamquam crystallum.* Q. 52-XXXII.



INDEX GENERALIS

IIa PARS SUMMÆ THEOLOGIÆ.

(QUÆST. LXVIII-CXLI).

Index Tractatuum, Quæstionum, Membrorum, Articulorum, etc., in secundam partem Summæ Theologiæ (Quæst. LXVIII-CXLI). 485

Index rerum et verborum memorabilium quæ in secunda parte Summæ theologiæ continentur (Tom. XXXII et XXXIII). 503

Index locorum sacræ Scripturæ quæ in secunda parte Summæ theologiæ explicantur (Tom. XXXII et XXXIII). 567

Sancti-Amandi (Cher). — Ex typis DESTENAY, Bussière Fratrum.